د. طه عبد الرحمن

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي





طه عبد الرحمن

الحق العربي
في
الاختلاف الفلسفي

الكتاب

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي

تأليف

طه عبد الرحمن

الطبعة

الثانية: 2006

عدد الصفحات: 214

القياس: 17 x 24

ISBN: 9953-68-160-0

الناشر

المركز الثقافي العربي

الدار البيضاء ـ المغرب

ص.ب: 4006 (سيدنا)

42 الشارع الملكي (الأحباس)

هاتف: 2303339 ـ 2307651

فاكس: 2305726 ـ 2 212+

Email: markaz@wanadoo.net.ma

بيروت ـ لبنان

ص.ب: 5158 ـ 113 الحمراء

شارع جاندارك ـ بناية المقدسي

هاتف: 750507 ـ 352826

فاكس: 343701 ـ 1 961+

بِسۡمِ ٱللَّهِ ٱلرَّحۡمَٰنِ ٱلرَّحِيمِ

يقول الله عز وجل:

﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡۖ فَيُضِلُّ ٱللَّهُ مَن يَشَآءُ وَيَهۡدِي مَن يَشَآءُۚ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾.

الآية 4، سورة إبراهيم.

محتوى الكتاب

المقدمة

الطور الثالث من السؤال الفلسفي:
«السؤال المسؤول»

لم تشتهر الفلسفة بشيء اشتهارها بممارسة السؤال[1]، ولم يُطبق المشتغلون بها على شيء إطباقهم على هذا الوصف؛ لكن ما أن نتأمل هذه الحقيقة قليلا، حتى نتبين أن السؤال الفلسفي لم يكن شكلا واحدا، وإنما كان أشكالا اختلفت باختلاف أطوار هذه الممارسة؛ ولا يخفى أن أبرز هذه الأشكال شكلان اثنان: السؤال **القديم** الذي اختص به الطور «اليوناني»، والسؤال **الحديث** الذي ميَّز الطور «الأوروبي».

أما السؤال الفلسفي اليوناني القديم، فقد كان عبارة عن **فحص**؛ ومقتضى الفحص هو أن يَخْتَبِر السائل دعوى مُحاوره بأن يُلقي عليه أسئلة تضطره إلى أجوبة تؤول في الغالب إلى إبطال دعواه؛ وخير شاهد على هذا الفحص الفلسفي ممارسة «سقراط» للسؤال؛ فقد كان دأبه أن يبادر أحدَ (بفتح الدال) مواطنيه بسؤال عام عن مفهوم مأخوذ من مجال الأخلاق على الخصوص، حتى إذا تَلقَّى منه جوابا معينا، ألقى عليه مزيدا من الأسئلة الواضحة التي لا يجد المُحاور بُدّا من الرد عليها بالإيجاب، معتقدا أن هذا الرد لا يضر في شيء جوابه الأول؛ فإذا فرغ «سقراط» من أسئلته التي قد تطول وتتشعب، مضى إلى الجمع بين أجوبة هذا المُحاور المختلفة، مبرزا التناقص الصريح بين جوابه الأول وأجوبته الاضطرارية اللاحقة.

---

(1) لقد عرَّف «أرسطو» الفلسفة بكونها عبارة عن أسئلة الأصلُ فيها دهشة الإنسان من الظواهر التي تحيط به، انظر:

ARISTOTE: **Métaphysique**, A, 982b, 10-15.

وأما السؤال الفلسفي الأوروبي الحديث، فهو عبارة عن **نقد**؛ ومقتضى النقد هو أن لا يسلِّم الناظر بأية قضية ـ كائنة ما كانت ـ حتى يقلِّبها على وجوهها المختلفة، ويتحقق من تمام صدقها، متوسلا في ذلك **بمعايير العقل وحدها**؛ والفرق بين «النقد» و «الفحص» هو أن الأول يوجب النظر في المعرفة ويقصد الوقوف على حدود العقل، في حين أن الثاني يوجب الدخول في الحوار ويقصد إفحام المحاور؛ وخير مثال على هذا النقد فلسفة «كانط»، حيث إنه ذهب به إلى أقصى مداه، فلم يقف عند حد التساؤل عن موضوعات المعرفة، بل تعداه إلى التساؤل عن شرائط المعرفة، جاعلا العقل نفسه موضع تساؤل ـ لا المعارف التي يُوصَّل إليها فحسب ـ حتى سُمِّي قرنه[2] **بقرن النقد**؛ وأخذ الفلاسفة من بعده يحتذون إلى يومنا هذا حذوه في كل ما يخوضون فيه من الموضوعات، ويشتغلون به من المشكلات إلى أن أضحت هذه الممارسة النقدية تشمل كل شيء ولا تستثني إلا نفسها، وأضحينا معها لا نكاد نحصي الأعمال التي تحمل في عنوانها لفظ «النقد».

لكن يبدو أنه آن الأوان لكي نتجاوز شكل النقد من أشكال السؤال الفلسفي كما تجاوزنا من قبل شكل الفحص منها، ونطلب شكلا جديدا من السؤال يناسب ما يلوح في الأفق من مآلات الحداثة، أي شكلا **أحدث**؛ وهذا الشكل الأحدث هو الذي نسميه بـ«**السؤال المسؤول**»؛ فالسؤال الفلسفي الأحدث ليس سؤالا فاحصا لموضوعه، **متوسلا بوضعه كسؤال** كما نجد عند «سقراط»، ولا سؤالا ناقدا لموضوعه، **مسلِّما بوضعه كسؤال** كما نجد عند «كانط»[3]، وإنما **سؤال يسأل عن وضعه كسؤال بقدر ما يسأل عن موضوعه**، أو ـ بلغة الفحص «السقراطي» ـ سؤال يفحص وضعه كما يفحص موضوعه أو ـ بلغة النقد «الكانطي» ـ سؤال ينتقد وضعه كما ينتقد موضوعه.

وبيان ذلك أن الفيلسوف، إذا كان يَسأل ولا يفتأ يَسأل، فليس لأنه يملك

---

(2) أي القرن الثامن عشر

(3) صحيح أن نقد «كانط» ينصب على العقل، ولكنه لا ينصب على نقده ذاته للعقل، فهو نقد يعتقد نقده ولا ينتقده؛ و «العقد» ضد «النقد»؛ لذلك، فنقْد «كانط» ليس نقدا مسؤولا بالمعنى الذي نقصده.

زمام السؤال ويملك بالتالي زمام إيقاع المسؤولية على غيره ـ أي يضع سؤاله عما شاء ولمن شاء ومتى شاء وحيثما شاء، فيكون هو وحده السائلَ والمجيبُ غيرُه ـ وإنما لأنه **مسؤول** عن كل أفعاله، جليلِها ودقيقِها، بما فيها سؤاله نفسه، ولأنه مطالب بتفريغ ذمته من هذه المسؤولية؛ فشعوره بهذه المسؤولية هو الباعث له على دوام المساءلة، عسى أن يظفر بما يجيب به عن الأسئلة التي تحيط بوجوده وتهجم عليه من كل جانب، وتجعله مسؤولا قبل أن يكون سائلا، ابتداء من حق السؤال وواجب الجواب نفسهما نحو: لِمَ تسأل؟ وعمَّ تسأل؟ ومن تسأل؟ ولِم ينبغي أن تجيب؟ وعمَّ ينبغي أن تجيب؟ ومن ينبغي أن تجيب؟

وهكذا، يتبين أن الفيلسوف يَسأل (بفتح الياء)، لأنه يُسأل (بضم الياء)، فيلزمه أن يجيب عما سُئل، فوجود سؤاله إذن من وجود مسؤوليته، فإذن الأصل في الفلسفة ليس ـ كما اشتهر ـ «السؤالية»، وإنما «المسؤولية»[4]؛ وأول ما تُوجبه هذه المسؤولية الأصلية هو بالذات أن يُصغي الفيلسوف إلى الأسئلة التي يُلقَى بها إليه، وأن يتعرف على مصدرها، وأن يعمل على الجواب عنها؛ فلولا هذه المسؤولية الأولى التي تناط به، لما كانت لسؤاله المتواصل خصوصيتُه وفائدتُه، ذلك أن هذا السؤال يَكتسب بفضل المسؤولية بعدا **أخلاقيا** صريحا، ومعلوم أنه لا تفلسف بغير تخلُّق.

وقد فات بعضَهم إدراكُ هذه اللطيفة التي تجعل السائل مسؤولا والمسؤول سائلا ـ أي تجعل الفلسفة أخلاقا ـ فراح يقرر أن الفيلسوف هو مَن يهيم في وادي النقد، لا يلوي على شيء، اللهم إلا مطلق الاعتقاد في نقده؛ والحق أن السؤال الفلسفي، لما كان مصحوبا بالمسؤولية، بل مؤسَّسا عليها، صار أداة **لنقد مسؤول**؛ والنقد المسؤول هو الذي لا يركن إلى الاعتقاد في نفسه، فضلا عن عدم الركون إلى الاعتقاد في وسيلته التي هي العقل، وإنما

(4) لا يخفى على القارئ أننا نتعمد الجمع في استخدام لفظ «المسؤول» بين معنيين، أحدهما معنى «المفعول من سأل»، أي المتلقي للسؤال في مقابل السائل ـ أي الملقي للسؤال؛ والثاني معنى «المتحمل لتبعة فعل ما، بما في ذلك فعل السؤال».

يمارس النقد على نفسه كما يمارسه على منقوده وعلى وسيلته العقلية[5]، **فهو إذن ليس بنقد معقود** يُخشى انعطافه بالضرر كما هو شأن السؤال بلا مسؤولية، وإنما هو **نقد منقود** يُؤمَن جانبه، بل يُرجى نفعه.

وإذا تقرر أن **الفيلسوف الجديد**، على وجه العموم، **هو السائل المسؤول**، وأن صفة المسؤول فيه تتقدم صفة السائل، ظهر أن الفيلسوف العربي الجديد، على وجه الخصوص، ليس هذا الذي يخوض في أي سؤال اتفق، ولا ذاك الذي يخوض في كل سؤال خاض فيه غيره، تقليدا له، وإنما هو **الذي لا يسأل إلا السؤال الذي يَلزَمه وضعه ويَلزَمه الجواب عنه** ـ أي عليه مسؤولية وضعه ومسؤولية الجواب عنه ـ ولا لزوم للسؤال الفلسفي ولا للجواب عنه في وضعية هذا المتفلسف إلا حيث تتعين الحاجة إلى تحرير القول الفلسفي العربي وفتح آفاق الإبداع فيه؛ ولا يحتاج الفيلسوف العربي إلى شيء في وضع أمته الراهن احتياجه إلى استشكال مفهومين ليس أضر منهما بالقول الفلسفي العربي، تسلطا عليه وتجميدا له، وهما: مفهوم «الفكر الواحد» ومفهوم «الأمر الواقع»؛ وتوضيح ذلك كما يلي:

أ. **استشكال الفكر الواحد**: لقد كان الفيلسوف إلى عهد قريب يتصدى لتشتُّت الثقافات الوطنية وتفرُّق المعارف المحلية عن طريق صياغة نموذج معيَّن من الفكر يرفد مختلف هذه الأشكال الثقافية والمعرفية لكي تتجه إلى التعارف والتآلف فيما بينها؛ أما اليوم، فإن مهمته تقتضي أن يسلك طريقا مخالفا، بل معارضا للطريق الذي سلكه إلى حد الآن؛ إذ عليه أن يتصدى، لا للتفاوت الثقافي الذي يضر أقواما وينفع أخرى، وإنما بالذات لعكسه، وهو **التسوية الثقافية** التي هي تسليط نمط فكري واحد على جميع الثقافات المختلفة؛ فليس هذا الفكر المتسلط وليد تأليف بين عناصر مشتركة بين هذه الثقافات الخاصة، وإلا أضحى فكرا مشروعا ومقبولا، وإنما هو إفراز ثقافة واحدة بعينها هي

---

(5) فواضح أن النقد في السؤال المسؤول لا يكتفي بنقد العقل كما فعل «كانط»، بل يتعداه إلى نقد نقده؛ لذلك فالعقل عندنا ليس العقلَ الفاحص، ولا العقلَ الناقد، وإنما هو «**العقلُ المسؤول**»؛ وفي هذا نصادف الحقيقة المقررة، وهي: أن «العقل مناط التكليف».

ثقافة الأقوى؛ وواضح أنه ليس أضر على الفلسفة من أن يهيمن عليها نمط فكري يُفرَض، لا بالبرهان، وإنما بالسلطان، اقتصاديا كان أو سياسيا، إذ لا يلبث أن يجلب لها الفقر، ثم الجمود، ولأهلها التبعية، ثم التلاشي.

لذا، فإن أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي هو أن يشتغل بنقد هذا الفكر الواحد الذي أخذ يتغلغل بقوة بين بني قومه، ينزع عنهم مظاهر التميز والخصوصية، ويقطع عنهم بالتالي أسباب العطاء والإبداع، إذ **لا عطاء بغير تميُّز، ولا إبداع بغير خصوصية**؛ ويكون هذا النقد المسؤول ببيان أن مفهوم «الفكر الواحد» يُخل بشرط التفلسف على الأقل من جانبين أساسيين:

أحدهما، **أن هذا الفكر يعارض مبدأ المسؤولية الذي تتحدد به الفلسفة**؛ فلما كان أهل الفكر الواحد يزعمون أن فكرهم أَثَرٌ من آثار ضغوط عالمية، اقتصادية واجتماعية، ضغوط لا حول لنا معها ولا قوة، فقد أغلقوا الباب دون أي خيار ممكن، ومعلوم أنه لا مسؤولية بغير خيار؛ والواقع أن المسؤولية التي بوجودها يوجد التفلسف لا يمكن أن تكون أثرا لهذه الضغوط مهما عظم شأنها، وإنما ينبغي أن تكون مظهرا للحرية الإنسانية في مواجهة هذه الضغوط؛ وعلى هذا، فبقدر ما يشتغل المفكر العربي بهذه المواجهة ويتغلغل في أغوارها، يكون أقرب إلى الوفاء بمقتضى الممارسة الفلسفية الحقيقية، فضلا عن الاضطلاع بمهمة التحرر التي يوجبها مقتضى الخروج من التبعية الفكرية.

والثاني، **أن الفكر الواحد يفضي إلى نقيض المقصود من حيث إنه يسعى إلى المقصود**؛ فإذا كان الفكر الواحد يرمي إلى إجماع العقول على قضايا واحدة، فإنه لا يكاد أن يدخله لون من ألوان التفلسف، حتى يضطر إلى التزحزح عن هذا الإجماع، لأن فعل التفلسف أظهر في الاختلاف منه في الإجماع؛ وعلى هذا، فواحد من أمرين، إما أن يبقى هذا الفكر على واحديته، وإذ ذاك لا مطمع في أن تتوافر الفلسفة فيه، إذ يصير أشبه بالفكر العَقَدِي الذي يقوم فيه التسليم مقام الاعتراض، أو، على العكس من ذلك، أشبه بالفكر العلمي الذي تنوب فيه الآلة مناب الإنسان؛ وإما أن يسعى إلى

التفلسف، وحينذاك لا مناص له من أن يخرج عن واحديته، إذ الاشتغال بنقده من شأنه أن ينشئ إمكانات غير إمكانه ويفتح على آفاق غير أفقه؛ أو قل، بإيجاز، إن الفكر الواحد لا يلبث أن ينقلب إلى نقيضه ـ أي إلى فكر متعدد ـ لأن الإنسان بطبعه متفلسف وبطبعه منتقد، ولا يُخرجه عن طبعه هذا قهر الظرف الضاغط ولا سلطة القطب الواحد.

ب. **استشكال الأمر الواقع**: إذا كان مفهوم «الفكر الواحد» مفهوما ثقافيا يُتوسَّل به في بسط هيمنة ثقافة مخصوصة، فإن مفهوم «الأمر الواقع» مفهوم سياسي يُتوسَّل به في بسط هيمنة سياسة مخصوصة؛ **والهيمنة السياسية شر على الفلسفة من الهيمنة الثقافية**، نظرا لأن الفلسفة تبقى ظاهرة ثقافية ولو أنها تضيق بحدود الثقافة الواحدة، لكنها ليست مطلقا ظاهرة سياسية ولو أنها تتسع لقضايا السياسة المختلفة؛ وعلى هذا، فإذا أضحت السياسة تنقل إلى الفلسفة مقولاتها أو تملي عليها شروطها أو تُخضعها لتوجهاتها، فلا بد أن تسوقها إلى الموت المحتوم؛ وليس في مقولات السياسية أشد مخالفة لمقتضى الممارسة الفلسفية، ولا أقوى على جلب الضرر لأهلها من مقولة «الأمر الواقع»، وذلك لأن هذه الممارسة تقتضي أنه لا إكراه على شيء، كائنا ما كان، **والأمر الواقع إنما هو إكراه على قبول الواقع**.

لذا، فإن أحد وجوه المسؤولية التي يتحملها الفيلسوف العربي هو أن يشتغل بنقد الأمر الواقع الذي أخذ يفرض نفسه على قومه، يسلب عنهم إرادتهم وقوتهم، وبالتالي يقطع عنهم أسباب النهوض والتغيير، إذ لا نهوض بغير إرادة، ولا تغيير بغير قوة؛ ويكون هذا النقد المسؤول بتوضيح أن مفهوم «الأمر الواقع» يخل بشرط التفلسف على الأقل من جانبين هامَّين:

أحدهما، **أن الأمر الواقع يضاد مبدأ الاعتراض الذي تنبني عليه الفلسفة**؛ ليس المراد بمقولة «الأمر الواقع» مجرد كون الذي وقع وقع كما يدل على ذلك القول المأثور: «الواقع لا يرتفع»، بل المراد أن الذي وقع لا يمكن تغييره حالا وليس يحتمل أن يطرأ عليه ما يُغيّره مستقبَلا كما يدل على ذلك القول المشهور: «ليس في الإمكان أبدع مما كان»؛ وهذا يعني أن مقولة «الأمر الواقع» تُنزِل الذي وقع في رتبة الذي وَجَب، فيكون قولنا: «الأمر

الواقع» بمنزلة قولنا: «الأمر الواجب» أو «الأمر اللازم»، وما ثبت وجوبه أو لزومه، انتفى معارِضه؛ وما كان بلا معارض، كان بلا اعتراض؛ بينما **الأصل في الفلسفة الاعتراض، ولا يصار إلى التسليم إلا بدليل.**

وإذا ظهر أن مقولة «الأمر الواقع» تطابق في مدلولها مقولة «الأمر الواجب»، وتُباين بالتالي في مقتضاها مقتضى الممارسة الفلسفية، تَعيَّن على المتفلسف العربي أن يتصدى لهذه المطابقة الغريبة بالنقد، مبينا كيف أن الواقع حادث، والحادث لا ضرورة فيه، لا بَعد وقوعه، ولا قبل وقوعه؛ فمقتضاه أن يحتمل الحدوث على وجه غير الوجه الذي حدث به كما يحتمل أن لا يبقى على الوجه الذي حدث به وأن ينتقل إلى وجه سواه، سواء أكان وجها سبق أن حدث به أم كان وجها لم يسبق أن حدث به ألبتَّة؛ وبفضل هذا التصدي، يتمكن المتفلسف العربي من أن يمحو من أذهان قومه مقولة «الأمر الواقع»، ويُحيي فيها المقولة التي تضادها، وهي: **«الواقع يتغير»**.

والثاني، **أن الأمر الواقع يخالف مبدأ الحق الذي تدعو إليه الفلسفة**؛ لما كان مفهوم «الأمر الواقع» مفهوما سياسيا، فليس معيار الحكم عليه هو الحق[6]، وإنما هو المصلحة؛ ثم إن المصلحة التي تقترن بهذا الأمر لا تعود إلى الطرف الذي يُطلَب (بضم الياء) منه الإذعان له، وإنما تعود إلى الطرف الذي يَطلب (بفتح الياء) حصول هذا الإذعان، فتكون راجعة إلى أقوى الطرفين، ولا حق مع هذا الأقوى، إذ يفتقد طلبه إلى الدليل المشروع والمقبول.

وإذا اتضح أن ادعاء «الأمر الواقع» يخالف مبدأ الحق من جهتين هما: «المصلحة» و «القوة»، فلا يسع المتفلسف العربي إلا أن يتصدى له بالنقد، موضحا كيف أن المصلحة التي لا تقوم على الحق، مهما اتسعت دائرتها، لا تكون إلا ضررا، والضرر ينبغي أن يزول، عاجلا أو آجلا؛ وموضحا كيف أن

(6) يجوز أن نستعمل لفظ «الحق» هنا، لا بمعنى 'النصيب الواجب لطرف ما' فحسب، بل أيضا بمعنى «الشيء الثابت يقينا»، وهو المعنى الذي اشتهر باسم «الحقيقة»؛ ووجه الصلة بين المعنيين هو أن كل نصيب واجبٍ هو شيء ثابت.

القوة التي لا تستند إلى الحق، مهما عظم شأنها، لا تكون إلا ضعفا، والضعف هو الآخر ينبغي أن يزول، حالا أو مستقبلا؛ وبفضل هذا التصدي، يستطيع المتفلسف العربي أن يُنهض همم قومه إلى تغيير الواقع الذي ظاهره المصلحة والقوة وباطنه المضرة والضعف.

وإذا نحن ازددنا تأملا في اشتغال المتفلسف العربي بنقد المفهومين: «الفكر الواحد» و «الأمر الواقع»، وجدنا أنه في حقيقته اشتغال بانتزاع حقه في أن تختلف ممارسته الفلسفية عن نموذج الفلسفة المعلومة التي يقرر أهلها أنها أمر واقع لا محيد عنه، ويزعمون أنها فكر يجري على الأمم كافة؛ وهذا الموقف منهم أقل ما يقال فيه أنه ينطوي على مفارقة غريبة، ذلك أنهم يُقِرّون بواقع الاختلاف داخل نموذجهم الفلسفي، لكنهم ينكرون أيما إنكار إمكان الاختلاف مع هذا النموذج الفلسفي.

فمعلوم أنه ليس في شُعب المعرفة الإنسانية واحدةٌ اختلف فيها أصحابها اختلاف الفلاسفة في شعبتهم؛ فما أن يدَّعي أحدهم دعوى حتى يقوم إليه من يعترض عليها، وما أن يسلك في فكره طريقا حتى يبرز من يعارضه بطريق غيرها، وما أن يقيم بناء نظريته على قواعد معينة، حتى يأتي من بعده من يتولى هدم هذا البناء من أساسه؛ ومازالت الدعاوى المتعارضة والمسالك المتضاربة والنظريات المتنازعة تستبد بالممارسة الفلسفية كلها، حتى عدَّ بعضهم هذا الاختلاف بين المشتغلين بالفلسفة مثلبة في باب المعرفة لا تعدلها مثلبة، استهزأ منها البعض واستنكرها البعض الآخر[7].

فإذا جاز أن يقوم الاختلاف الشديد بين الفلاسفة المتعاطين للنموذج

---

(7) قال أحد المستهزئين: «إنك إن وجدت شخصين اتفقا في أمر ما، فاعلم أن أحدهما ليس بفيلسوف» (Nicholas RESCHER: **The Strife of Systems**, p.3). ؛ وقال غيره: «إننا مازلنا نعقد المؤتمرات الفلسفية، فيتلاقى الفلاسفة ولا تتلاقى ـ ويا للأسف ـ فلسفاتهم» (نفس المصدر، ص. 5)؛ وقال أحد المستنكرين: «اعلم أن الخوض في حكاية اختلاف الفلاسفة تطويل، فإن خبطهم طويل ونزاعهم كثير وآراءهم منتشرة وطرقهم متباعدة متدابرة» (الغزالي: **تهافت الفلاسفة**، ص. 70)؛ وقال غيره: «إن الفلاسفة ليسوا أمة واحدة لها مقالة في العلم الإلهي والطبيعي وغيرهما، بل هم أصناف متفرقون، وبينهم من التفرق والاختلاف ما لا يحصيه إلا الله» (ابن تيمية: **الرد على المنطقيين**، ص. 332).

الفلسفي الغربي، فلِمَ لا يجوز أن يبلغ هذا الاختلاف الفلسفي الغاية في الاشتداد، حتى أنه لا ينفع معه إلا قطعُ الصلة بهذا النموذج والدخولُ في إنشاء نموذج فلسفي جديد يضاهيه ! ولعل هذا هو وضع المتفلسف العربي الذي يرى أن ثقافته **القومية** تكتسب من الصفات الإيجابية الخاصة ما يستوجب أن تتميز فلسفتها عن فلسفة الغير تميُّز ثقافته عن ثقافة هذا الغير، والذي يعلم على وجه القطع أيضا أن القدرة على الإبداع الفلسفي لا يمكن أن تَرِد على الثقافة القومية من خارجها، وإنما لا بد من أن تنبعث من داخلها.

وهكذا، يحق لكل قوم أن يتفلسفوا على مقتضى خصوصيتهم الثقافية، مع الاعتراف لسواهم بذات الحق، بحيث يجب أن ينشأ بين الأقوام المختلفة تنوع فلسفي يوازي تنوُّعَها الثقافي؛ وكل فلسفة تدعي لنفسها الانفراد بهذا الحق لا تكون إلا فلسفة مستبدة أشبه بالعقيدة المتسلطة منها بالفكر المتحرر، حتى ولو توسَّلت بأقوى الأدلة العقلية، لأن فلسفةً مثل هذه تنتحل حيازة الحقيقة المطلقة، والحال أنه لا مطلق في الفلسفة، حتى ولو كان العقلَ نفسه، بل حتى ولو كان الاختلافَ نفسه.

ومما تقدم، يتبين أن الاختلاف الفلسفي على ضربين اثنين: **اختلاف داخلي**، وهو الذي يتولد داخل دائرة التراث الفلسفي الواحد؛ ومهما بلغ هذا الاختلاف من القوة وتبلوَر في صورة مدارس ومذاهب شتى، فإنه لا يمكن أن يتعدى إلى الحقائق الفلسفية التي تنزل منزلة الأصول لهذا التراث الخاص؛ **واختلاف خارجي**، وهو الذي يحصل بين دائرتين متباعدتين من التراث الفلسفي، بحيث لا وجود لأصول واحدة بعينها تنبنيان عليها معا؛ وهذا لا يمنع من أن تشترك هاتان الدائرتان الفلسفيتان المختلفتان في بعض الحقائق الفرعية أو أن تكون الحقيقة الفلسفية الواحدة أصلا في إحداهما وفرعا في الأخرى، لأن الذي ينتفي في هذا الضرب الثاني من الاختلاف ليس مبدأ الاشتراك الفلسفي، وإنما مبدأ التوحيد الفلسفي.

ومن ثَم، فكما أن حق الاختلاف الثقافي حق ثابت لكل أُمم العالم، فكذلك حق الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع؛ وكما أن حق التفلسف، على وجه العموم، حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة ولا

يصنعه قانون، ولا، بالعكس من ذلك، تمنع منه سلطة أو يحرِم منه قرار، فكذلك حق الاختلاف في التفلسف، بشقيه: الداخلي والخارجي، ينبغي أن يكون حقا طبيعيا؛ فمتى أراد القوم أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصة، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، لا يبالون إن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه؛ بل إن أدنى تأمل في حقيقة هذا الاختلاف الفلسفي يكشف أنه أول شاهد على ممارسة حق التفلسف، حيث إن هذا الحق لا يقوم إلا مع وجود الحرية كحق طبيعي؛ وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفية هو بالذات الاختلاف الفلسفي.

ونحن ـ العرب ـ **نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا**، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية؛ ولا ريب أن أقرب الطرق التي تُوصِّل إلى إبداع هذه الفلسفة هو النظر في هذه الدعاوى نفسها التي يرسلونها إرسالا ويبثونها فينا بثاً كما لو كانت حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ويأتي في مطلع هذه الدعاوى القول بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع، أفرادا كانوا أو أقواما، أي أن الفلسفة معرفة كونية.

وإيمانُنا الراسخ بحق كل قوم في الاختلاف الفلسفي، بدءاً منا نحن العرب الذين نعترف بهذا الحق لغيرنا، جعلَنا نؤمن إيمانا لا يقل رسوخا بحاجة الأقوام جميعا إلى دخولها في **علاقات حوارية** بعضها مع بعض؛ فالاختلاف يوجب الحوار، والحوار إنما هو تواصل السؤال، فيكون ـ مِثله ـ هو الخاصية الأولى للفلسفة؛ وعلى هذا، فالحوارية بين الفلسفات القومية المختلفة لا تقل دلالة على التفلسف من الحوارية داخل الفلسفة القومية الواحدة.

لذا ترانا أفردنا الفصل الأول من كتابنا لبيان حقيقة هذا الاتصال بين الحوار والاختلاف، على اعتبار أن هذا الاتصال هو الشرط الذي بوجوده توجد لنا المشروعية في فتح باب الحوار بصدد حق العرب في الاختلاف الفلسفي؛ وتولّت الفصول الباقية التأسيس لهذا الاختلاف والتمثيل عليه

والاستنباط منه، فأقمنا الدليل في الفصل الثاني على أن الفلسفة تأخذ بأسباب قومية صريحة كما اجتهدنا في وضع مفهوم جديد للقومية وكذا استخراج خطط خِطابية ثلاث تنفع في حفظ خصوصية الفلسفة العربية كما تدفع عنها آفات «التغريق»[8]، و «التغريب» و «التهويد»، وهي: «المقاومة» و «التقويم» و «الإقامة»؛ فخصصنا الفصلين: الثالث والرابع، لتطبيق **خطة المقاومة** على الأساطير التي دخلت على الممارسة الفلسفة، والفصلَ الخامس لتطبيق **خطة التقويم** على سوء الترجمة الذي ساد في النقول العربية للفلسفة، كما خصصنا الفصل السادس والأخير **لخطة الإقامة**، وهي تتولى الارتقاء بالمعاني الطبيعية إلى رتبة المفاهيم الفلسفية؛ وحتى نبرز عمل هذه الخطة على أبلغ وجه، قررنا تطبيقها على أكثر المعاني تغلغلا في تداولنا العربي الراهن، ألا وهو معنى «الانتفاضة»!

أما الخاتمة التي توَّجَت هذه الفصول، فلم تكن كسائر الخواتم، إذ اختصت بالرد المفصَّل على شبهة شنيعة يجوز أن تَرِد على الدعوة إلى بناء فضاء فلسفي قومي، وهي أن هذه الدعوة تفضي إلى إنكار المقوِّمات الإسلامية لهذا الفضاء.

والله نسأل أن يهدينا إلى الحق ويوفقنا إلى الخير، إنه نعم المولى ونعم النصير.

11 يوليوز 2001

طه عبد الرحمن

---

(8) واضح أن «التغريق» صيغة تفعيل من «إغريق»، والمقصود به هيمنة الفلسفة اليونانية على الفكر العربي القديم.

الفصل الأول

الحوار والاختلاف:
خصائص وضوابط

كم من **الحقائق الجليلة** في أنفسنا ومن حولنا يمضي علينا زمان غير قصير لا نتعجب منها ولا نندهش لها، على اعتبار أنها جليةٌ لا خفاء فيها، وقريبةٌ لا بُعد معها؛ وفجأةً نتفطن إليها تفطن الذي أُلقي في رُوعه وكأنها لم توجد إلا ساعة تفطُّننا؛ فلنتأمل في بعض هذه الحقائق التي تبدو جلية لنا وقريبة منا، عسى أن نقف على ما خفي وبَعُد عنا فيها.

1. طرح الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي

1.1. حقيقتان كلاميتان: «الحوار» و«الاختلاف»

حسبنا من هذه الحقائق **الجلية الخفية** ـ أو **القريبة البعيدة** ـ حقيقتان اثنتان وهما: «الأصل في الكلام هو الحوار»، و«الأصل في الحوار هو الاختلاف».

1.1.1. الأصل في الكلام هو الحوار: فلا نتكلم إلا ونحن اثنان[1]، بل لا نتكلم إلا ونحن زوجان، لأن الزوجين هما بالذات الاثنان المتواجد بعضهما مع بعض، والكلام لا يكون إلا بين اثنين متواجدين هما: «المتكلم» و«المتكلِّم معه»، فالمتكلم يزدوج بالمتكلِّم معه أو يتزاوج معه؛ وميزة اللسان العربي أنه يتضمن لفظا آخر يجري استعماله كمرادف للفظ «الكلام»، مع إفادته، بحسب مدلوله اللغوي، معنى «الازدواج»، ألا وهو لفظ «الخطاب»! فلا خطاب إلا مع حصول التوجه إلى المخاطَب، ولا تَوَجُّه إلى المخاطَب بغير ازدواج لذات المتكلم.

---

(1) قد يكونا فردين أو فريقين أو قومين أو مجتمَعَيْن أو أمتين.

وليس لقائل أن يقول بأن المرء قد يتكلم مع نفسه ـ أو يخاطب ذاته ـ فيكون واحدا لا اثنين، لأن الجواب على هذا الاعتراض يكون من وجهين:

أولهما، أن «الكلام مع النفس» ـ أو مخاطبة الذات ـ ليس حقيقة أصلية، وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة أولى هي: «الكلام مع الغير» ـ أو مخاطبة الغير ـ ذلك لأنها تحصل منها بطريق المماثلة أو المشابهة، حيث إنك تُشبّه علاقتك بنفسك بعلاقتك بغيرك، فيعمل خيالك في الاختراع لها ما هو قوام العلاقة بالغير، وهو صورة الكلام، فتجعل نفسك متكلمة مع نفسك كما تتكلم مع غيرك؛ أو قل، بإيجاز إنك تقيس كلامك الداخلي على كلامك الخارجي قياسا موجَبا.

والوجه الثاني، أن ذات المتكلم، وإن كانت، في حالة الكلام النفسي، واحدة خَلْقا (بفتح الخاء)، فإنها اثنان خُلُقا (بضم الخاء)، ألستَ، حين تُكلِّم ذاتك، تتصرف كما تتصرف الذاتان المتمايزتان فيما بينهما! وقد نقول، باصطلاح النظار، بأن لها تعددا اعتباريا لا واقعيا أو، باصطلاح البلاغيين، أن لها تعددا مجازيا لا حقيقيا.

وعلى الجملة، فحيثما وُجِد اثنان متزاوجان، بل زوجان، ، فثمة حوار، فإن كان هذان الزوجان متمايزين خَلْقيا (بفتح الخاء) ـ أو واقعيا أو حقيقيا ـ كان الحوار حوارا **مُظهَرا** أو **صريحا**، وإن كانا متمايزين خُلُقيا (بضم الخاء) ـ أو اعتباريا أو مجازيا ـ كان الحوار حوارا **مضمرا** أو **ضمنيا**.

2.1.1. الأصل في الحوار هو الاختلاف: إننا لا ندخل في الحوار[2]، إلا ونحن مختلفان، بل إننا لا نتحاور إلا ونحن ضدان، لأن الضدين هما المختلفان المتقابلان، والحوار لا يكون إلا بين مختلفين متقابلين، أحدهما يُطلَق عليه اسم «المُدَّعِي»، وهو الذي يقول برأي مخصوص ويعتقده؛ والثاني يُطلق عليه اسم «المعترض»، وهو الذي لا يقول بهذا الرأي ولا يعتقده.

---

(2) سواء كنا فردين أو فريقين داخل القوم الواحد أو كنّا قومين أو مجتمَعين أو أمتين داخل العالم بأسره.

وليس لقائل أن يقول بأننا قد نَلِجُ باب الحوار ونحن على اتفاق في آرائنا كما نكون عندما نتجاذب أطراف الحديث أو نتذاكر في مسألة مشتركة، لأن الجواب على هذا الاعتراض يكون من هذين الوجهين:

أولهما، أن «الحوار مع الاتفاق» ـ ولنسمه الحوار الاتفاقي ـ ليس حقيقة كلامية أصلية، وإنما حقيقة متفرعة على حقيقة «الحوار مع الاختلاف» ـ ولنسمه «الحوار الاختلافي» ـ، ذلك لأن هذا الاتفاق لا يخلو إما أن يكون قد تقدمه اختلاف أو لم يتقدمه؛ فإن كان الأول، فظاهر أن الاتفاق قد تفرع من الاختلاف، لأنه يكون بمنزلة النتيجة التي أثمرها حوار سابق دخلتَ فيه أو دخل فيه غيرك وكان مداره على رفع الاختلاف الحاصل؛ وإن كان الثاني ـ أي لم يتقدمه اختلاف ـ فإن الاتفاق يَحصُل من الاختلاف بطريق المقابلة؛ ومعلوم أن المقابلة نوع راسخ من الاختلاف، فتكون قد قابلتَ علاقتك بمن يوافقك بعلاقتك بمن يخالفك، نافيا عن الأولى ما ثبت بصدد الثانية ومثبتا لها ما انتفى عن هذه أو قل، بإيجاز، إنك تقيس حوارك الاتفاقي على حوارك الاختلافي قياسا منفيا؛ فحقيقة قياسك المنفي هذا إذن أنه ممارسة اختلافية صريحة.

والوجه الثاني، أن الواقع الحواري للناس يشهد على غلبة هذا الحوار الاختلافي؛ فلا نزاع في أن المخاطبات منتشرة غاية الانتشار في حياة الناس، ابتداء من الحديث اليومي العام وانتهاء بالحديث الفلسفي الخاص؛ وإذا أنتَ تأملت في هذا الواقع التخاطبي قليلا، وجدتَ أصنافا كثيرة منها غالبا ما يكون الداعي إليها حصول اختلاف من نوع ما أو بقدر ما، منها الحوارات ذات الفائدة العامة مثل:

«الاستجوابات الصحافية بمختلف وسائل الإعلام» و«المطارحات المذهبية داخل الأحزاب» و«المداخلات السياسية داخل المجالس»، و«الجلسات القضائية داخل المحاكم» و«المفاوضات التجارية داخل الأسواق» و«المناظرات المهنية داخل المؤسسات» و«المباحثات العلمية داخل المؤتمرات»؛

ومنها كذلك الحوارات ذات الفائدة الخاصة مثل:

«المناقشات بين الأفراد في الأوساط العائلية» و«المجادلات بين الأقران

في الأندية» و«الخصومات بين الأزواج في البيوت».

ولا ريب أن هذه الأنواع من الحوار الاختلافي تفوق بكثير أمثالها من الحوار الاتفاقي نحو:

«الحوار الاستخباري» الذي يكون الغرض منه الحصول على معلومات معينة؛

و«الحوار الاستشاري» الذي يَقصد الوصول إلى اتخاذ قرار في مسألة ما؛

و«الحوار التربوي» الذي يكون الغرض منه التكوين والتعليم؛

و«الحوار التدبيري» الذي يستهدف تحديد غرض مخصوص أو وسيلة مخصوصة لتحقيقه.

وحتى هذه الأنواع الاتفاقية لا تخلو من وجود هذا الوجه أو ذاك من وجوه التنازع فيها؛ فمثلا في الحوار التدبيري الذي يدور أصلا على أهداف أو أعمال مختلفة فيما بينها، فإنك تقوم بمقارنة فوائدها وآثارها المتفاوتة، حتى تقف على أَوْلاها بالتحقيق ضمن أولوياتك المعتبرة؛ بل ليس يمتنع أن تَرِد هذه الأنواع الاتفاقية على مقتضى الاختلاف في الآراء؛ فمثلا بالنسبة للحوار التدبيري، فإنه يجوز أن نجعل منه جملة من الآراء المتنازعة، كل رأي منها يقول بهدف مخصوص وعمل مخصوص، وهذه المخصوصية تكفي لظهور التنازع بينها؛ وحينئذ، لا نستغرب أن يغلب على لفظ «الحوار» في الاستعمال إفادة معنى «الحوار الاختلافي».

وعلى الجملة، فحيثما وُجد اثنان مختلفان، بل ضدان، فثمة حوار اختلافي، فإن كان الضدان متواجهين، كان الحوار الاختلافي حوارا **مباشرا أو قريبا**، وإن كان الضدان أحدهما واسطة إلى الآخر (كالقياس على المقابل)، كان الحوار الاختلافي حوارا **غير مباشر أو بعيدا**.

2.1. نتيجتان متعارضتان: «الجماعة» و«المنازعة»

بعد أن فرغنا من بيان الأصلين اللذين يقوم عليهما الكلام، وهما: «الأصل في الكلام الحوار» و«الأصل في الحوار الاختلاف»، فلننظر معا في

بعض النتائج التي تترتب على هاتين الحقيقتين اللطيفتين، إذ لُطفهما آت من ازدواج الجلاء بالخفاء فيهما.

يترتب على الأصل الأول أن الكلام يقتضي بالضرورة وجود **الجماعة**، لا وجود الواحد؛ والجماعة الحوارية قد تتكوّن من فردين عاقلين[3] فأكثر، حتى تَسع المجتمع كله ـ أو القوم أو الأمة ـ كما هو شأن الحوار بين الأحزاب في الحكومة وبين الأحزاب في المعارضة، بل إن هذه الجماعة قد تَسع المجتمع الإنساني بأسره ـ أي العالم ـ كما هو شأن «الحوار بين الغرب والشرق» و«الحوار بين الشمال والجنوب» و«الحوار بين دينين» و«الحوار بين حضارتين».

ويترتب على الأصل الثاني أن الحوار يقتضي بالأساس وجود **المنازعة**، لا وجود الموافقة؛ فقد يتنازع الفردان العاقلان في الرأي وتتنازع الطائفتان في المذهب كما هو حال النزاعات المشهورة في تاريخ الإسلام والتي مازال بعضها قائما إلى يومنا هذا مثل النزاع بين الأشاعرة والمعتزلة أو النزاع بين السلفية والصوفية أو النزاع بين الشيعة وأهل السنة كما قد يتنازع المجتمعان في توجهاتهما كالنزاع بين المجتمع الأمريكي والمجتمع الصيني أو يتسع التنازع إلى مجموع العالم كالنزاع الذي أخذ يشتد بين أهل الفكرانية (= «الإيديولوجيا») الغربية وأهل المذهبية الإسلامية.

وحينئذ، يَرد الاعتراض التالي، وهو: **كيف يجوز عقلا أن يجتمع في الحوار مقتضى «الجماعة» ومقتضى «المنازعة»**؟ أليس يُنظَر إلى الجماعة على أنها تقتضي الألفة والتعارف، في حين أن المنازعة تضادهما؟ وعلى العكس من ذلك، أليس يُنظَر إلى المنازعة على أنها تقتضي المنافرة والمناكرة في حين أن الجماعة تضادهما؟ ومن ثَم، تكون هذه الشبهة عبارة عن **مفارقة**، مع العلم بأن المفارقة هي الجمع بين الضدين أو النقيضين وأن مثل هذا الجمع يرتفع به مقتضى العقل، لأنه يندرج في باب المحال؛ لذلك، ترانا نجعل من هذه

---

(3) فردين من الخاصة كالفيلسوفين أو العالمين أو السياسيين أو الإعلاميين أو فردين من العامة كالزوجين أو الشريكين أو الصديقين أو الخصمين.

الشُبْهة الإشكال الفكري الأساسي الذي يدور عليه هذا الفصل، **فكيف إذن يكون الحوار في ذات الوقت جماعيا ونزاعيا؟**

2. حل الإشكال الخاص بالحوار الاختلافي النقدي

لو كان الأمر يتوقف على الحل الصوري، لجاز أن نقول بأن الوصفين: «الجماعي» و«النزاعي» يتواردان على موضوع «الحوار» باعتبارين مختلفين، فلا يتعارضان، إذ يتقوَّم الحوار بالجماعة باعتبار عدد الأفراد الذين ينهضون به، وهو اعتبار كمي، ويتقوم بالنزاع باعتبار نوع العلاقة التي تقوم بينهم، وهو اعتبار كيفي، وواضح أن الكم والكيف لا يتدافعان، بحيث يصح أن تقوم الجماعة ويقوم النزاع بين أفرادها.

لكن هذا الحل الصوري، على وجاهته، يفترض التسليم المسبَّق بمبدإ بطلان الجمع بين المتعارضين، هذا المبدأ الذي رسخ في العقول منذ زمن بعيد كما يفترض ثبوت التعارض بين «المنازعة» و«الجماعة» في الممارسة الحوارية، وهما افتراضان يجوز أن نعترض عليهما، فقد نشكك في صحة مبدإ عدم الجمع بين المتعارضين، وليست بنا هاهنا حاجة إلى الاشتغال بهذا التشكيك[4]؛ لذلك، نسلّم بصحة هذا المبدإ؛ كما قد نشكك في وجود تعارض بين «المنازعة» و«الجماعة» كما هما متحققان في الممارسة الحوارية، وهذا التشكيك الثاني بالذات هو الذي يمكّن من رفع الإشكال المطروح؛ لذا، يتعين أن نبين كيف أن اجتماع «المنازعة» و«الجماعة» في الحوار ليس أمرا محالا ولا مردودا، وإنما هو أمر ممكن ومقبول معا.

ولتوضيح ذلك، نتخير نوعا متميزا من أنواع الحوار الاختلافي، إذ تضرب جذوره بعيدا في تاريخ الفكر الإنساني عموما وفي تاريخ الفكر الإسلامي خصوصا، وهو ما يُسميه منظِّرو الحوار المعاصرون بـ«الحوار النقدي» أو «الحوار العقلي» أو «الحوار الإقناعي»، وقد نسميه كذلك بـ«الحوار الاعتراضي»، وقد سماه علماء المسلمين من قبل بـ«المناظرة»؛ وأضع له التعريف التالي:

---

(4) انظر كتابنا: **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ص. 132-135.

«الحوار النقدي» هو الحوار الاختلافي الذي يكون الغرض منه دفع الانتقادات ـ أو قل الاعتراضات ـ التي يوردها أحد الجانبين المتحاورين على رأي ـ أو قل دعوى ـ الآخر بأدلة معقولة ومقبولة عندهما معا.

ولنضرب له المثال التالي:

زيد: أرى أن تحرير فلسطين يأخذ منعطفا جديدا.

عمرو: لا أدري إن كان الأمر كما ترى.

زيد: أوَ ليس الانبعاث الحالي لانتفاضة الشعب الفلسطيني من معالم هذا الانعطاف الجديد؟

عمرو: يكون الأمر كذلك متى لم يعمل أنصار الحل السياسي على إخمادها.

فواضح أن زيدا هو المدَّعي، ودعواه هي: «تحرير فلسطين يأخذ منعطفا جديدا» وأن عمرو هو المعترض، واعتراضه ـ أي «لا أدري إن كان الأمر كما ترى» ـ يشكك في صدق هذه الدعوى كما لو أنه قال لزيد: «لا أسلم لك ما تدعيه»؛ وحينئذ، تقوم بينهما منازعة في الرأي؛ فيتعين إذ ذاك على زيد أن يتولى دفع الاعتراض بإقامة الدليل على دعواه، ودليله هو: « انبعاث الانتفاضة الفلسطينية»، الذي لقي عند المعترض قبولا مقرونا بقيد مخصوص وهو: «عدم تعرض هذه الانتفاضة للإخماد».

وبعد هذا التعريف للحوار النقدي والتمثيل عليه، نشرع الآن في توضيح كيف أن عنصري «الجماعة» و«المنازعة» في الحوار النقدي يتوافقان، ونقوم بهذا التوضيح من خلال النظر في مقابَلات ثلاث:

1.2. المقابلة بين الاختلاف النقدي والعنف

قد نميز في العنف الممكن حصوله في نطاق الحوار بين قسمين اثنين: أحدهما، **العنف الأشد**، وقد يُسمى بـ«القمع»؛ والمقصود به إنهاء الاختلاف بين المتحاورين بواسطة القوة؛ فمعلوم أنه لا شيء يضاد الحجة مثل القوة، **فحيث لا يوجد البرهان لا يمكن أن يوجد إلا السلطان، وحيث لا يوجد**

الحوار لا يمكن أن يوجد إلا الحصار؛ والعنف الأشد هو نفسه على ضربين اثنين: فهناك **العنف المادي** الذي تُستخدم فيه قوة اليد ـ أو قل تُستخدم فيه المِقمعة ـ لإلحاق الأذى الخَلْقي (بفتح الخاء) بالغير؛ وهناك أيضا **العنف المعنوي** الذي تُستخدم فيه قوة اللسان لإلحاق الضرر الخُلُقي (بضم الخاء) بالغير؛ والقسم الثاني، **العنف الأخف**، وأسميه بـ«الحسم»؛ والمقصود به هو فض الاختلاف بوساطة تحكيم جانب ثالث، حَكَما كان أو حاكما أو وسيطا، أو باللجوء إلى الحل الوسط أو بإجراء القرعة؛ فلما كانت نهاية الاختلاف لا تأتي على يد المتنازعين نفسهما بفضل أدلتهما الخاصة، وإنما على يد طرف ثالث سواهما أو بطريق غير تدليلي، جعلهما ذلك يشعران بأنهما غير قادرين على تحمل مسؤوليتهما في رفع الاختلاف بينهما؛ وفي هذا الشعور من التأديب لهما ما هو أشبه بالتعنيف، إلا أنه، إن جاز هذا التعبير، عنف فيه لطف.

أما الاختلاف في الرأي داخِل دائرة الحوار النقدي، **فلا يندفع أبدا بواسطة القمع**، بل إن ممارسة القمع قد تزيد في حدة هذا الاختلاف، حتى لا سبيل إلى الخروج منه، نظرا لأن الطريق الموَصِّل إلى هذا الخروج إنما هو **طريق الإقناع**؛ فكل واحد من المتحاورين يسعى إلى أن يقتنع الآخر برأيه اقتناعا منبعثا من إرادته، لا محمولا عليه بإرادة غيره، فالإقناع والإقماع ضدان لا يجتمعان؛ كما أن **الاختلاف في الرأي لا يندفع بواسطة الحسم**، لأن أحد المتحاورين على الأقل قد يجد في نفسه حرجا مما حُسم به، فلا يُسَلِّم، وإنما يندفع، على العكس من ذلك، **بارتفاع الحرج والإقرار بالصواب الذي** ظهر على يد محاوره، وهو بالذات مقتضى «الإذعان»؛ وعلى هذا، فالحسم لا ينفع في تحصيل الإذعان الضروري للخروج من الاختلاف.

ومن هنا، يتضح أن المنازعة التي تضاد الجماعة وتضعفها إنما هي المنازعة التي تلجأ إلى العنف، قمعا كان أو حسما، لأن المعنِّف لا بد أن ينتهي به الأمر، **إما إلى أن يهلك أو ينشق أو يتآمر**، وفي كل واحد من هذه الأحوال الثلاثة يتسبب في خلخلة الجماعة، زيادة أو نقصانا؛ أما المنازعة التي ينبني عليها الاختلاف، فإنها تُوافق الجماعة كل الموافقة وتقويها أيما تقوية، إذ

تقضي بأن تقوم **علاقات التعامل فيها**، من جهة، **على فعل الإقناع الذي يحمل تمام الاعتبار لذات الغير**، ومن جهة ثانية، **على فعل الإذعان الذي يحمل تمام الاعتبار للصواب**؛ ولا بد لمثل هذه المنازعة أن تكون خادمة للجماعة بما يورِّثها مزيدا من التماسك في البنية الجامعة والتناصح في المصلحة العامة؛ ولولا أننا ننفر مما تجتره الألسن تحت ضغط الإعلام، لقلنا: «يكسبها مزيدا من الشفافية».

2.2. المقابلة بين الاختلاف النقدي والخلاف

معلوم أن الرأي رأيان: رأي يبنيه صاحبه على دليل أو حجة من عنده، ـ أي يكون رأيا **مدلَّلا تدليلا ذاتيا** ـ ورأي لا يبنيه صاحبه على دليل من عنده ـ أي يكون **رأيا تحكُّميا** ـ؛ والرأي التحكُّمي على ضربين: رأي مبني على التقليد ورأي مبني على التشهي؛ أما **الرأي المقلَّد**، فهو الذي يتوسل فيه صاحبه بدليل هو لغيره أو يورده بغير هذا الدليل، مكتفيا بمضمونه مجرَّدا، ومعوِّلا في ذلك على قدرة من يقلده من الأئمة ـ أي العلماء والزعماء ـ في إمداده بهذا الدليل متى شاء؛ وأما **الرأي المتشهي**، فهو الذي لا يتوسل فيه صاحبه، لا بدليل لغيره، ولا بالأحرى بدليل من عنده.

ومقتضى **الخلاف** بالذات هو أن يكون تنازعا في الآراء التحكمية؛ فإن كان في الآراء المقلَّدة (بكسر اللام المشددة)، فهو تنازع **لا اجتهاد فيه**، لأن مبنى الاجتهاد أساسا على اختراع الدليل، وإن كان في الآراء المتشهية، فإنه تنازع **لا تَعَقُّلَ معه**، لأن مبنى التعقل أساسا على الاشتغال بالتدليل؛ أما مقتضى الاختلاف، فهو أن يكون تنازعا في الآراء المدلَّلة ذاتيا، والرأي المدلَّل ذاتيا لا تَشهيَّ فيه ولا تقليد، فيثبت له الوصفان معا: التعقل والاجتهاد؛ وعلى هذا، فإذا كان الخلاف يحصل بين الجهلاء والمقلدين، فإن الاختلاف، على نقيضه، يحصل بين العقلاء والمجتهدين.

وإذا تقرر هذا، تبين أن المنازعة التي تضاد الجماعة وتضرها إنما هي التنازع الخلافي؛ أما التنازع الاختلافي، فإنه يوافق الجماعة كل الموافقة وينفعها أيما منفعة، إذ يوجب أن تقوم **علاقات التعامل فيها**، من جهة، **على**

مقتضيات العقل التي تحدّد للمتنازعين أدوارهم، ومن جهة ثانية، **على مقتضيات الاجتهاد التي تضمن لهم مواجهة أطوار حياتهم**؛ فمِثل هذا التنازع ـ أي تنازع الاختلاف ـ لا بد أن يكون بانيا للجماعة، فيتعين لا حفظ وجوده فحسب، بل أيضا تقوية أسبابه.

3.2. المقابلة بين الاختلاف النقدي والفُرْقة

إن الفُرقة داخل دائرة الجماعة قد تكون بمعنيين اثنين، أحدهما، **التفاوت بين الأفراد**، والمراد به تمتُّع بعض الأشخاص بامتيازات وحظوظ وسُلَط تؤدي إلى محو المساواة بين عناصر الجماعة؛ والمعنى الثاني، **الانشقاق في الصفوف**، والمراد به تصدُّع صرح الجماعة، بحيث يذهب كل فرد من أفرادها إلى وجهة مخصوصة، معتقدا ما لا يعتقده غيره وقائلا بما لا يقول به؛ وقد ينجم هذا الانشقاق عن أسباب أخرى غير عدم المساواة، مثل الأزمات الاقتصادية والتصارعات على السلطة والفتن الاجتماعية والمفاسد الأخلاقية.

أما الاختلاف في الرأي الذي هو مدار الحوار النقدي، فلا يمكن أن يفضي إلى «التفاوت بين المتحاوين»، لأن قوانين الحوار النقدي تجري على الداخلَيْن فيه، كائنا ما كانا، **بالسوية**، ولا شيء يستحق أن يتميز في علاقاتهما الحوارية إلا الصواب اللذان يكونان قد توصلا إليه أو طلبا الوصول إليه؛ وحتى إذا ظهر هذا الصواب على يد أحدهما، فلا يُجيز له ذلك أن يدعي الاختصاص به، لأن الاتفاق جرى مع محاوره في البداية بأن يطلبا معا الوقوف عليه، فيكون الوصول إليه مشتركا بينهما، ثم لأن ابتدار أحد المتحاورَيْن إلى قبول الصواب الذي ظفر به الآخر يجعل علاقته به لا تختلف عن علاقة صاحبه به؛ وعلى هذا، فإن الحوار لا يفرِّق أبدا بين المتحاورَين، بل **يُسوي** بينهما على الوجه الأتم.

كما أنه لا يمكن لهذا الاختلاف أن يتولد منه «الانشقاق في الصف»، لأن الغرض الأول الذي اجتمع عليه المتحاوران هو رفع حالة الاختلاف في رأيهما؛ وحِفظُ هذا الغرض أثناء ممارسة الحوار لا محالة أنه يؤدي إلى إحدى الحالات الثلاث: إما الظفر الفعلي بالصواب المطلوب، أو تمحيص الطرق

التي يُحتمل أن تُوصِّل إليه، أو زيادة المعرفة برأي الجانب الآخر؛ ولا مراء في أن كل واحدة من هذه الحالات تُسهم في محو الفرقة التي تظهر في الآراء وفي جمع العقول على رأي واحد، بحيث يكون الحوار النقدي أداة **تجميع** للآراء، لا أداة تفريق لها كما يُتوهَّم.

وبهذا، يتبين أن المنازعة التي تضاد الجماعة وتَنسفها إنما هي المنازعة التي تنبني على التفرقة الراجعة إلى انتفاء المساواة بين الأفراد أو إلى انتشار أسباب الانشقاق الأخرى في المؤسسات الجماعية؛ أما المنازعة الاختلافية، فإنها تلائم الجماعة كل الملاءمة وتخدمها أيما خدمة، إذ تقضي بأن تقوم **علاقات التعامل فيها**، من جهة، **على مقتضى المساواة في الحقوق والواجبات بين أفرادها**، ومن جهة ثانية، **على مقتضى طلب جمعهم على الرأي الصائب من آرائهم**؛ وعليه، فلا يمكن أن تكون الجماعة التي تأخذ بالمنازعة الحوارية إلا **جماعة «ديمقراطية» صريحة**؛ ولا شك أن منازعة كهذه توطِّد أركان الجماعة بما قد تضاهي فيه ضدها ـ أي الموافقة ـ هذا إذا لم تجاوزه في ذلك درجة متى وضعنا في الاعتبار أن الأمر المتنازَع فيه يكون موضع اجتهاد، بينما الأمر المتفَق عليه يكون موضع تقليد، وفضْلُ الاجتهاد على التقليد في تقوية الشعور بالالتزام والمسؤولية يكاد أن يكون بديهة من بدائه العقل.

3. ضوابط الحوار الاختلافي النقدي

لقد وضحنا كيف أن الصورة النزاعية للاختلاف في الحوار النقدي لا تتعارض مطلقا مع الصورة الجماعية التي ينطوي عليها هذا الحوار، وقد تناول هذا التوضيح وجوها تعارضية ثلاثة، هي «التعارض بين الاختلاف والعنف» و«التعارض بين الاختلاف والخلاف» و«التعارض بين الاختلاف والفرقة»؛ وإذا كان الحوار النقدي يتصف بميزة الجمع بين العنصرين: الجماعة والمنازعة، فذلك لأنه ينضبط بمبادئ تَصْرِف عن الاختلاف في الرأي ـ الذي هو مداره ـ الآفات التي تمثلها أضداده المذكورة، أي «العنف» و«الخلاف» و«الفرقة»؛ فإذن يبقى أن نبين ضوابط هذا الحوار الاختلافي، فنقسمها إلى أقسام ثلاثة،

وهي: «الضوابط الصارفة للعنف» و«الضوابط الصارفة للخلاف» و«الضوابط الصارفة للفرقة».

واعتبارا للمبدإ الذي أخذنا به وهو أن حقيقة الكلام إنما هي حقيقة حوارية، فإننا نورد لهذه الضوابط صيغتين اثنتين، إحداهما عامة يجري مقتضاها على الكلام بوجه عام ولا نخوض فيها هاهنا، والثانية خاصة يجري مقتضاها على الحوار النقدي بوجه خاص، وهي التي نأتي على تفصيلها.

1.3. الضوابط الصارفة لآفة العنف

لقد تقدم أن الاختلاف في الرأي لا تنفع في دفعه أبدا المواجهة بالعنف، كائنا ما كان شكلها أو حجمها، وإنما الذي ينفع فيه هو **فتح المجال لممارسة الإقناع بالحجة والإذعان للصواب**؛ ولا إقناع ولا إذعان إلا إذا توسل المختلفان في الرأي في ذلك **بالقدر المشترك بينهما من المعارف والأدلة**، إذ لا بد أن تكون هناك ـ بحكم الاشتراك في المجال التداولي متى كانا فردين ينتميان إلى مجتمع واحد أو مجرد الاشتراك في التاريخ الإنساني متى كانا مجتمعين مختلفين ـ جُملةٌ دنيا من الحقائق وجملة دنيا من الاستدلالات لا يختلفان فيهما؛ وبناء على هاتين الجملتين من الحقائق والاستدلالات، ينبغي أن يدخل كلٌّ واحد منهما في إقناع الآخر، بحيث إذا تبيَّن أحدُهما بوضوح الطريقَ الذي يوصِّل من هذه الحقائق والاستدلالات المشتركة إلى الرأي المتنازع فيه، إن إثباتا أو إبطالا، لزمه الإذعان له؛ وعلى أساس هذه الاعتبارات نضع الضوابط التي تُمَكِّن من دفع العنف، وهي الآتية:

1.1.3. ضابط حرية الرأي وحرية النقد: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** لا يجوز منع أحد المتكلمين من أن يرى رأيا ولا منعُ غيره من أن يوجِّه إلى هذا الرأي نقدا .**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** لا تَمنع المعترضَ من الاعتراض إن كنتَ مدعيا ولا تمنع المدعي من الادعاء ولا من إثبات ادعائه إن كنتَ معترضا.**

ذلك أن ارتفاع العنف لا يترجح إلا إذا جاز لكل من دخل في الحوار النقدي أن تكون له وجهة نظر في كل مسألة معروضة؛ ومتى كانت له وجهة نظر، صار **مدعيا**، فلزمه إقامة الدليل على دعواه لا يتعداها؛ كما جاز له أن يتعرض لأية وجهة نظر معلومة؛ ومتى قام بهذا التعرض، صار معترضا، فلزمته مطالبة المدعي بالدليل، لا يتعداها؛ وليس في هذه الحرية ما يضر الجماعة في شيء، لأن هذا النوع من الحوار الذي دخل فيه الفرد ـ أو الفريق أو القوم ـ وهو الحوار النقدي أو العقلي، كفيل بأن ينهض بتصحيح رأيه أو دعواه أو تصحيح نقده أو اعتراضه، فيعود إلى التزام الجماعة ـ فريقا أو قوما أو عالَما ـ كما كان قبل المنازعة، هذا إن لم يعد إلى هذا الالتزام بأقوى مما كان، لأنه يصبح التزاما مدلَّلا ومقتنَعا به.

3.1.2. ضابط الحقائق المشتركة: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** يَثبت الرأي بالبناء على المعارف والأحكام المشتركة.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** اجتهد في إثبات دعواك بالاستناد إلى أقوى المقدمات المشتركة.**

لا يترجَّح ارتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على استخراج آرائه أو دعاويه من **جملة الوقائع والقيم التي تُعد رصيدا مشتركا بينهما**؛ ويكون التسليم بهذه الآراء على قدر قوة هذه الوقائع والقيم المشتركة، نظرا لأن درجة الاشتراك فيها ليست واحدة، وإنما درجات متعددة يعلو بعضها بعضا؛ فمنها، مثلا، ما يُعَدُّ إنكاره خروجا عن طور العقل، ومنها ما يُعتبَر الشك فيه جهلا بمجرى الطبيعة، ومنها ما يُعَدُّ القدح فيه خروجا عن مقتضى العادة، كما أن نطاق هذا الاشتراك ليس واحدا، وإنما نطاقات متعددة يزيد اتساع بعضها على بعض؛ فمن الوقائع والقيم، مثلا، ما يشترك فيه جميع عناصر الجماعة، بحيث يكون ملزِما لها على السوية، ومنها ما تشترك فيه هذه الفئة أو تلك من الفئات المكوِّنة لهذه الجماعة، ومنها ما يختص به المتحاوران، بحيث لا يكون ملزما لغيرهما.

وعلى قدر ما تكون الوقائع والقيم المأخوذِ بها أعلى رتبة وأوسع نطاقا،

يكون الاقتناع بها أضمن وتكون نهاية الاختلاف أيقن، على ألا يسيء المتحاوران استخدام هذا الرصيد المشترك من الحقائق، فينكر المعترض ما حَقُّه أن يكون أمرا مشتركا، ويقر المدعي ما حَقُّه أن يكون غير مشترك.

3.1.3. ضابط قواعد الاستدلال: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** يَثبت الرأي بالتوسل بقواعد الاستدلال المشتركة.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** اجتهِدْ في إثبات دعواك باستخدام أقوى قواعد الاستدلال المشتركة.**

لا يترجَّح ارتفاع العنف إلا إذا عمل كل واحد من المتحاورين على التوسل في استنتاج آرائه أو دعاويه من أقوى المقدمات المشتركة بواسطة **أقوى القواعد الاستدلالية المقررة**؛ وهذه القواعد هي الأخرى أنواع متفاوتة، فمنها ما يتولد به اليقين الذي لا شك معه، ومنها ما لا يتولد به إلا يقين مقيد بمجال مخصوص، ومنها ما يُنتج الظن الذي لا تقل فائدته عن اليقين، ومنها ما ينتج الظن الذي لا يُستغنىَ عنه؛ ثم إن نطاق الاشتراك في هذه القواعد هو أيضا ليس واحدا، وإنما نطاقات مختلفة، بحيث نجد فيها ما يعم الجماعة كلها، ومنها ما يغلب عند هذه الفئة أو تلك من فئاتها بحسب طبيعة الحقل الذي تشتغل به وتُجري فيه حواراتها.

وعلى قدر ما تكون القواعد الاستدلالية المتوسَّل بها أنسب للحقل الذي يدور فيه الحوار أو أوسع دائرة، يكون الإذعان بها أسرع وتكون نهاية الاختلاف أقرب، شريطة ألا يسيء المتحاوران استخدام هذه القواعد كأن يستخرج أحدهما حكما عاما من تصفح جزئيات غير كافية (ممارسة سيئة لقاعدة التعميم)، أو يُثبت حكما لشيء ما بقياسه على شيء آخر وهو لا يقاس عليه (ممارسة سيئة لقاعدة القياس) أو يستنتج، بناء على ما لاحظه من التتالي الظاهر بين شيئين، أن أحدهما سبب في الآخر، وليس الأمر كذلك (ممارسة سيئة لقاعدة التعليل).

2.3. الضوابط الصارفة لآفة الخلاف

لقد تقدم كذلك أن الاختلاف شيء والخلافَ شيء آخر، إذ الخلاف ليس

معه أصلا دليل، فيكون الواقعُ فيه ـ أي المخالف ـ متشهيا؛ وإذا وُجد معه دليل، فلا يكون مِن وضعه أبدا، وإنما من وضع غيره؛ ولمَّا لم يكن المخالف واضعَ هذا الدليل وكان مقلدا فيه، لم يأمن ألبتة أن يأتي به على وجه لا يناسب الرأي أو الدعوى المتنازع فيها، فيزيد الخلافَ (بالفتح) حدَّة حيث يحسب أنه يسعى في تخفيفه، في حين أن الاختلاف لا تَشَهيَّ معه، لأنه لا اعتبار فيه إلا للدليل العقلي، كما أنه لا تقليد معه، لأنه لا اعتبار فيه إلا للاجتهاد الخاص؛ لذلك ترى صاحبه ـ أي المختلِف ـ يسعى على قدر الطاقة، لا في أن يضع دليله من عنده فقط، بل أيضا في أن يكون هذا الوضع على **أنسبِ** وجه، ولا يسعى كذلك في أن يورد انتقاده أو اعتراضه على دليلِ غيره فقط، بل أيضا أن يكون هذا الإيراد على **أنسب** وجه، كل ذلك ليقوّي من حظوظه في الإسهام في رفع الاختلاف؛ وبناء على هذه الاعتبارات، نذكر الضوابط التي تُمَكِّن من دفع الخلاف الآتية:

3.2.1. ضابط واجب الإثبات: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** يجب أن تكون الآراء مثبَتة.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** عليك أن تدفع الاعتراض على دعواك بإثباتها بدليل مقبول.**

لا يمكن اجتناب الوقوع في الخلاف إلا إذا نهض المدعى بواجبه في إقامة دليل عقلي على دعواه التي ورد عليها اعتراض المعترض ـ طبقا للمبدإ المعلوم: «البينة على من ادعى» ـ ومتى أقام المدعي هذا الدليل العقلي، حُقَّ للمعترض أن ينظر فيه، فإن أرضَته معقوليته أمضاه، وإلا عاود اعتراضه، فأورده على مقدمات هذا الدليل، بعضها أو كلها، باعتبارها دعاوى جديدة؛ فعندئذ، يتوجب على المدعي أن يشتغل بإثباتها بدورها، وهكذا حتى ينتهي إلى مقدمات مشتركة لا اختلاف فيها أو مسلَّمة عند المعترض بحيث تضطره إلى الإذعان، وإلا اضطر المدعي إلى السكوت، مقرا بعجزه عُن إثبات ما ادعاه، إلا أن يسيء القيام بهذا الواجب، فيُوهم محاورَه بفراغ ذمته من هذا الواجب كما إذا عرض دعواه على أنها بينة بنفسها أو أنه هو الضامن لصدقها

أو يعمد إلى نقل هذا الواجب إلى ذمة المعترض كما إذا طالبه أن يبرهن على اعتراضه.

3.2.2. ضابط الإثبات الأنسب: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** يجب أن يكون الإثبات ملائما للرأي المُثبَت.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** عليك أن تثبت دعواك بأنسب دليل ممكن.**

لا يكفي في اجتناب الخلاف أن يجتهد المدعي في الإتيان بالدليل، بل عليه كذلك أن يطلبه من الطريق الذي يبدو له أنه أدل على دعواه من غيره، إذ يجوز أن تكون هناك طرق تدليلية متعددة لتعقُّب المطلوب، لكن بعضها يكون أعلق بهذه الدعوى من بعض، فيكون تخيُّر أعلقها بها أقوى على منع الخوض في غيرها، وبالتالي أقوى على منعِ انتشار الحوار والخبط فيه؛ أما إذا تخير المدعي غير هذا الطريق، فلا يأمن من أن يقع فيما يقع فيه «المخالف» - الذي يأخذ من سواه دليلَه - مثل الابتعاد عن الدعوى والاشتغال بالتدليل على غيرها.

3.2.3. ضابط الاعتراض الأنسب: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** يجب أن يكون الانتقاد ملائما للرأي المنتقَد.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** عليك أن تعترض على دعوى المدعي على أنسب وجه ممكن.**

لا يكفي في اجتناب الخلاف أن ينتقد المعترض الدعوى، بل يتعين عليه أيضا أن يأتي بهذا الانتقاد على الوجه الذي يبدو له أنه أكثر ملاءمة من غيره لهذه الدعوى، إذ يجوز أن تكون هناك وجوه متعددة للتعرض لها، لكن بعضها يكون أعلقَ بها من بعض، فيكون اختيار أعلقها بها أقوى على حفظ الدعوى الأصلية وجمعِ المتحاورين عليها؛ وعلى قدر ما يكون هذا الحفظ والجمع، يكون القرب من النتيجة؛ ولا يبعد أن يفضي اختيار غيرها إلى تقويل المدعي ما لم يقل، إن تحريفا لقوله أو حتى افتراء عليه، صراحة أو ضمنا.

3.3. الضوابط الصارفة لآفة الفرقة

لقد تقدم أخيرا أن الفُرقة هي إما عبارة عن افتراق في الحقوق بين الأفراد داخل الجماعة ـ أي تفاوت ـ أو عبارة عن افتراق في بنية الجماعة ـ أي انشقاق؛ والحال أن الاختلاف في الرأي ليس فيه شيء من هذا ولا من ذاك، لأنه يقوم على التساوي في الحقوق بين المتحاورَين، ثم لأن الغرض من الدخول في الحوار هو بالذات الخروج من الاختلاف في الرأي إلى الاتفاق فيه؛ فحينئذ، يبدو أنه لا شيء يمكن أن يحول دون هذا الاتفاق بصورة تفضي إلى الفرقة إلا واحدة من ثلاث آفات: إما أن تكون اللغة التي يستعملها المتحاوران مضطربة أو يكون السلوك الخلقي الذي يتخذه أحدهما إزاء الآخر مختلا أو يكون موقفهما من النتيجة المنطقية للحوار موقف المعاندة؛ ومن هنا، نتبين نوع الضوابط التي نحتاج إلى وضعها والتي من شأنها أن تقي أهل الاختلاف في الرأي شر الفرقة.

1.3.3. ضابط إحكام العبارة: مقتضاه في صورته العامة هو:

* **ينبغي اجتناب آفات التعبير والتأويل.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

* **على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الإحكام في صياغة أقواله وتحديد معانيه.**

لا سبيل إلى منع الفرقة إلا باجتهاد المتحاورَين في إحكام اللغة التي يستعملانها بالقدر الذي يتيح لهما أن يتواصلا فيما بينهما **تواصلا مبيَّنا غير مشوَّش**؛ ولا يخفى أن هذا الإحكام يقتضي أن تكون العبارة سليمة وواضحة ودقيقة في غير إيجاز مخل ولا تطويل ممل، لأن خلوها من هذا الإحكام ـ بأن تكون ركيكة أو غامضة أو ملتبسة مع إيجاز أو تطويل ـ قد يتسبب في حالات من **سوء الفهم وسوء التفاهم** بين المتحاورين تصل إلى درجة أنهما قد يحسِبان أنهما متفقان في مسائل، وليس الأمر كذلك؛ فيكون اتفاقهما الكاذب سببا في ترك حوارٍ كانا في حاجة إليه، أو، على العكس من ذلك، قد يحسِبان أنهما مختلفان في مسائل، وليس الأمر كذلك؛ فيكون اختلافهما الكاذب سببا

في الدخول في حوارٍ كانا في غنى عنه.

3.3.2. ضابط استقامة السلوك: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** ينبغي اجتناب آفات السلوك.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** على كل واحد من المتحاورين أن يطلب الاستقامة الخلقية في أقواله وأفعاله.**

لا سبيل إلى منع الفرقة إلا باجتهاد المتحاوِرَين في تحصيل الاستقامة في سلوكهما بالقدر الذي يتيح لهما أن يتفاعلا فيما بينهما تفاعلا مثمرا غير مُجدب؛ ولا يخفى أن هذه الاستقامة توجب أن يجعل الواحد منهما **اعتبار الغير فوق اعتبار الذات**، فلا يأتي من الأفعال ما يشوّش على هذا الغير في القيام بحجته أو في إيراد اعتراضه كمقاطعته أو تجريحه أو احتقاره، لأن فقد المحاور لهذه الاستقامة ـ بأن يجعل اعتبار ذاته فوق اعتبار غيره لا يبالي إن أساء إليه أو أحسن ـ قد يتسبب في حالات من **سوء العمل وسوء التعامل** بينهما إلى حد أن أحدهما يحسِب أنه يُصلح في أمور وهو على الحقيقة يفسد فيها، فيكون هذا الإصلاح الكاذب سببا في ترك عملٍ كان أنفع له، أو يحسِب أن محاوره يفسد في أمور وهو على الحقيقة يُصْلِح فيها، فيكون هذا الفساد الكاذب سببا في الدخول في عمل هو أضر به.

3.3.3. ضابط قبول الصواب: مقتضاه في صورته العامة هو:

*** ينبغي اجتناب المعاندة.**

ومقتضاه في صورته الخاصة هو:

*** على كل واحد من المتحاورين أن يقبل النتيجة التي توصَّل إليها حوارهما، كائنة ما كانت.**

لا سبيل إلى منع الفرقة إلا إذا سلَّم كل من المدعي والمعترض بنتيجة الحوار تسليمَهما بالمقدمات المشتركة التي بنَياها عليها وبالقواعد الاستدلالية المشتركة التي توسلا بها في هذا البناء؛ وقد تكون هذه النتيجة هي إثبات

الدعوى ـ أو الرأي ـ، فيلزم المعترض ـ أو المنتقد ـ إذ ذاك أن يترك اعتراضه، لأنه عَجَز عن التعرض للدعوى، أو تكون هي تَوجُّهُ الاعتراض ـ أي صحته ـ فيلزم المدعي إذ ذاك أن يترك دعواه، لأنه عَجَز عن إقامة الدليل عليها؛ وإثبات الدعوى لا يعني أن الدعوى صادقة بالضرورة، لأن المدعي قد يُثبتها بناء على ما سلَّم به محاوره من مقدمات، فيكون صدقها متوقفا على صدق هذه المقدمات المسلَّمة عنده، وهو ما لم يَثبُت بعد؛ كما أن وجود الاعتراض لا يعني أن نقيض الدعوى صادق بالضرورة، لأن عدم إثبات الدعوى لا يلزم منه كذبها ولا صدق مقابلها، نقيضا أو ضدا، فقد يجوز أن يصدق القول ولو لم نظفر بالبرهان عليه كما يجوز أن يكون هناك قول ثالث فيه تَوَقُّفٌ عن الحكم، إيجابا وسلبا.

وإذا نحن تأملنا قليلا هاتين الصفتين لنتيجة الحوار، أولاهما، «التعلق بالمسلمات»، والأخرى، «زيادة شرط الصدق عن شرط الإثبات والاعتراض»، أدركنا كيف أن **هذه النتيجة تكون نسبية لا مطلقة، واحتمالية لا قطعية، وتقريبية لا تقريرية**؛ لذلك، الغالب على الظن أن أنسب الأوصاف لهذه النتيجة ليس هو وصف الحق، وإنما وصف الصواب، لأن الحق حكم على الأمر في نفسه، بينما الصواب هو حكم على الأمر بالنسبة إلينا، وما صدق بالنسبة إلينا لا يصدق بالضرورة في نفسه، وما صدق في نفسه ينبغي أن يصدق بالنسبة إلينا، إن عاجلا أو آجلا، فكل حق صواب لكن ليس كل صواب حقا.

وإذا كانت نتائج الحوار التي يتعاون فيه اثنان فأكثر، على صوابها، محدودة في صلاحيتها ومعرَّضة للتصحيح على الدوام، فما الظن بالنتائج التي يتوصل إليها جانب واحد، منفردا بنفسه، فلا يمكن أن تكون إلا أشد محدودية وأكثر عرضة للخطإ!

والعبرة من هذا كله هو أنه لا مشروعية علمية للتعصب في الرأي الذي يكون نتاج الحوار العقلي، ولو كثر عدد المتحاورين المشتركين فيه، عقلاءَ ومجتهدين، ناهيك عن الرأي الذي ليس نتاجا للحوار، وإنما هو نتاج نظرٍ لجانب واحد ـ فردا كان أو فريقا أو قوما ـ لا يوجد معه من يمتحن أنه مجتهد

ولا حتى من يمتحن أنه عاقل، إذ وجود الاجتهاد ووجود العقل عند الجانب الواحد موقوفان على شهادة الغير بهما، ولا يمكن أن يشهد له بهما، حتى يستبينهما في حوار نقدي معه يكون على تمام شرائطه المعلومة؛ لهذا، **فلا رأيَ، كائنا ما كان، يستحق أن نَحمِل عليه الغير بالقوة ولو كان رأي الجماعة الصالحة، فما بالك برأي الجانب الواحد الذي لا يمكن أن نمتحن صلاحه ما دام لا يحاور غيره ولا يحاوره غيره!**

وفي الختام، لنستجمع أمهات الأفكار التي دار عليها هذا الفصل في أربع:

أولاها، **أن بنية الكلام أصلا بنية حوارية وأن بنية الحوار أصلا بنيةَ اختلاف، لا بنية اتفاق.**

والثانية، **أن الاختلاف في الرأي لا يُسوَّى بالعنف، وإنما يسوَّى بالحوار، ولا هو أيضا يؤول إلى الخلاف، وإنما يؤول إلى الوفاق، ولا هو أخيرا يتسبب في الفرقة، وإنما يتسبب في الألفة.**

والثالثة، **أن الاختلاف في الرأي يتقيد في سياق الحوار بضوابط منهجية ومنطقية محددة تَصرِف عنه المهلكات الثلاث: «العنف» و«الخلاف» و«الفُرْقة».**

والرابعة، **أن وجود الاختلاف في الآراء لا يضر أبدا وجود الجماعة الواحدة، بل يكون خير مثبِّت لهذا الوجود، وذلك لقدرته على تحريك سكون الجماعة وتقليب أطوارها وبالتالي تجديدِ الشعور بالمسؤولية المشتركة عند أفرادها.**

هذه هي ـ حسَب مذهبنا ـ حقيقة الاختلاف، **فهو يجلب الحوار ويصون الجماعة**؛ فنحن، حينما ندعو إلى الاختلاف الفلسفي بين الأقوام، فإننا ندعو، في ذات الوقت، إلى الحوار الفلسفي بينها من جهتين اثنتين: **إحداهما**، أن الفلسفة، بموجب طبيعتها الاجتهادية، تشترط الاختلاف،

والاختلاف يشترط الحوار؛ **والثانية**، أن الاختلاف الفلسفي يكون بين الأقوام المختلفة أشد منه بين الأفراد المختلفين داخل القوم الواحد، **فيكون أدعى إلى التفلسف**، إذ على قدر الاختلاف، تكون الممارسة الفلسفية، فإن زاد زادت وإن نقص نقصت؛ يلزم من هذا أننا نكون في حالة اختلافنا الفلسفي مع الأقوام الأخرى أَوْغَلَ في التفلسف منا في حالة اختلافنا مع أفراد من بني قومنا.

وكذلك نحن عندما نطالِب بالاختلاف الفلسفي بين الأقوام، فإننا نطالب في نفس الآن بحفظ الجماعة الإنسانية ـ أي مجموع الإنسانية ـ من جهتين اثنتين: **إحداهما** أن الفلسفة، بمقتضى طبيعتها الاستدلالية، تدفع ما لا دليل معه كالعنف أو ما كان دلُيله تحكميا كالخلاف أو ما كان دليله فاسدا كالفُرْقة؛ **والثانية**، أن بناء الجماعة الإنسانية في حال ثبوت الاختلاف الفلسفي بين الأقوام **أقوى منه** في حال انتفاء هذا الاختلاف بينها، ذلك أن الاختلاف الفلسفي بين الأقوام يبني هذه الجماعة، لا بواسطة تسلُّط فلسفة قوم واحد على الأقوام الأخرى، وإنما بواسطة مساهمة كل قوم بمنظور فلسفي خاص ينضاف إلى غيره من منظورات الأقوام الأخرى، مكمِّلا لها ومتكاملا معها كما لو قام بينها «**ميثاق فلسفي**» على منوال «الميثاق الاجتماعي»؛ يلزم من هذا أننا نكون في حالة اختلافنا الفلسفي مع الأقوام الأخرى أحرص على الجماعة منا في حالة اتباع منظور فلسفي واحد مهيمن على الباقي، لا بقوة البرهان، وإنما بقوة السلطان.

وبعد هذا التمهيد لإشكال الاختلاف الفلسفي، نمضي إلى بسط الكلام فيه، واقفين على مظاهره وأسبابه وتحدياته.

الفصل الثاني

الفلسفة بين «الكونية» و«القومية»

لئن كادت تعاريف الفلسفة أن تتعدد بتعدد الفلاسفة، فلا يمتنع أن نحصرها في قسمين كبيرين: أحدهما قسم **التعاريف الاستشكالية**، وهي تنبني على تحديد **مضمون** الفلسفة؛ إذ تُعرَّف الفلسفة بكونها جملة من الإشكالات والأسئلة التي يتولى الفيلسوف إثارتها ويجتهد في الجواب عنها أو بكونها جملةً من الحقائق والنتائج التي يتولى الفيلسوف طلَبها ويجتهد في استنباطها؛ والقسم الثاني هو قسم **التعاريف الاستدلالية**، وهي تنبني على تحديد **منهج** الفلسفة؛ إذ تُعرَّف الفلسفة بكونها طريقة في البحث تختص بممارسة الاستدلال المنطقي واستعمال النظر النقدي.

لكن هذين النوعين من تعريف الفلسفة: الاستشكالي والاستدلالي، على اختلافهما، يتفقان في إسناد صفة واحدة إلى الفلسفة، وهي صفة «**الكونية**»؛ فالحقائق والإشكالات التي يقررها التعريف الاستشكالي تكون عند أصحابه عبارة عن **مضامين كونية**؛ وكذلك الطريقة المنطقية والنقدية التي يقررها التعريف الاستدلالي تكون عند أهله عبارة عن **منهج كوني**.

ونحن إذا تأملنا مفهوم «الكونية» في نسبته إلى الفلسفة، وجدناه يحتمل أساسا مدلولين يختلفان باختلاف الطورين التاريخيين الرئيسين اللذَين تقلبت فيهما الفلسفة الغربية.

أولهما، «**الكلية**»؛ والمراد بـ«الكلي» ما يصدق على **جميع أفراد الإنسان من حيث هي كائنات عاقلة**، وضده «الجزئي»؛ فإذا قيل: «الفلسفة كونية»، فالمقصود هنا هو أن قضاياها ومسالكها معا تعمُّ **أفراد البشر** جميعا، بحيث

تكون هذه الكونية ذات صبغة «أنطولوجية» أو قل باصطلاحنا ذات صبغة **كيانية**؛ وهذا المعنى لمفهوم «الكوني» ـ أي المعنى الكلي ـ يخصُّ الطور «الإغريقي» من أطوار الممارسة الفلسفية، وهو الطور الذي حدد بعض المؤرخين بدايته في القرن السادس قبل الميلاد.

والمدلول الثاني الذي يحتمله مفهوم «الكونية هو «**العالمية**»؛ والمراد بـ«العالمي» ما يصدق على **جميع أقطار الأرض من حيث هي دول قائمة**، وضده «المحلي»؛ فإذا قيل: «الفلسفة كونية»، فالمقصود هنا أن قضاياها ومسالكها معا تعمُّ **أقطار الأرض** جميعا، بحيث تكون هذه الكونية ذات صبغة «جغرافية» أو بالأحرى ذات صبغة **سياسية**، نظرا لاقترانها بإرادة النفوذ والسلطة كما سيتبين لك في مقامه؛ وهذا المعنى الثاني لمفهوم «الكوني» ـ أي المعنى العالمي ـ يخص الطور «الأوروبي» من أطوار الممارسة الفلسفية، وهو الطور الذي يبتدئ من القرن السابع عشر، ويستمر إلى القرن الواحد والعشرين[1].

ولئن سلمنا بعموم الاعتقاد بين جمهور المتفلسفة بكونية الفلسفة، سواء في صورتها الكيانية ـ أي أن **الفلسفة كلية** ـ أو في صورتها السياسية ـ أي أن **الفلسفة عالمية** ـ فلا نُسلِّم بصحة هذا الاعتقاد، على رسوخه في النفوس؛ وغرضنا في هذا الفصل هو بالذات أن نشتغل **بإبطال دعوى كونية الفلسفة وإثباتِ صبغتها القومية**، حتى إذا فرغنا من هذا الإثبات، مضينا إلى بيان كيف يمكن للإنسان العربي أن يضع فلسفة لها من الخصوصية القومية ما لغيرها من الفلسفات.

1. الاعتراضات على دعوى «كونية الفلسفة»

إن وجوه الاعتراض على دعوى كونية الفلسفة بشقيها: «كلية الفلسفة» و«عالمية الفلسفة» كثيرة نذكر منها ما يَرد على القول بكلية الفلسفة والقول

---

(1) لئن كانت «أوروبا» تضم «اليونان» بالاعتبار الجغرافي، فإننا لا نجعلها هاهنا تضمها بالاعتبار الفلسفي، فيكون المقصود بـ«الفلسفة الأوروبية» هنا هو الفلسفة التي اشترك في وضعها «الفرنسيون» و«الإنجليز» و«الألمان» و«الإيطاليون» على الخصوص.

بعالمية الفلسفة مجتمعَيْن، ثم نذكر ما يَرد على كل واحد من هذين القولين منفردا.

1.1. الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة

قد نحصي من الاعتراضات العامة على دعوى كونية الفلسفة أربعة أساسية، هي:

أ. **ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي**: بَدَهي أن كل فلسفة، كائنة ما كانت، هي نتاج سياق تاريخي ونطاق اجتماعي مخصوص، ولا وجود لفلسفة بلا هذا السياق التاريخي ولا هذا النطاق الاجتماعي؛ وإذا صح هذا بالنسبة لفلسفة الفرد الواحد من أفراد أمة ما، فلَأن يصح بالنسبة لفلسفة الأمة الواحدة من أمم العالم أوْلى؛ فواضح أن الفروق التاريخية والاجتماعية بين الأمم في العالم أبلغ من الفروق التاريخية والاجتماعية بين أفراد الأمة الواحدة؛ فإذن، لا بد أن تحمل فلسفةُ الأمة الواحدة الخصوصية التاريخية والاجتماعية لهذه الأمة كما تحمل فلسفة الفرد الواحد خصوصية ظرفه التاريخي ووضعه الاجتماعي.

ب. **ارتباط الفلسفة بالسياق اللغوي الأدبي**: معلوم أن اللغة هي المحل الذي يتشكل فيه القول الفلسفي، ولا تشكُّل لهذا القول بغير تأثُّر بمحلِّه اللغوي؛ ولما كانت الألسن التي وُضِع بها القول الفلسفي متعددة، جاز أن تختلف المضامين الفلسفية باختلاف الألسن التي تنقلها؛ ومعلوم أيضا أن الأدب هو الدائرة الثقافية الأولى التي تحتضن مطالع الفكر الفلسفي[2]، ولا احتضان لهذا الفكر من غير تأثر بحضنه الأدبي؛ ولما كانت الآداب تتوسل بأساليب بلاغية وصور بيانية متعددة، جاز أن تنعكس هذه الأساليب والصور الخاصة على المحتويات الفلسفية بما يجعلها تختلف باختلافها؛ والشاهد على ذلك أننا نلاقى في نقل النص الفلسفي من لغة إلى أخرى صعوبات تضاهي الصعوبات التي نلاقيها في نقل النص الأدبي، لا لضيق متأصل في اللغة

(2) كان أوائل الفلاسفة قبل «أفلاطون» ينشئون فلسفتهم نظما؛ فمثلا أفكار «برمينيدس» كانت أشعارا.

المنقول إليها، وإنما لأن أشكالها الصرفية ومعانيها اللغوية وأساليبها البلاغية لا تطابق أشكال ومعاني وأساليب اللغة المنقول منها؛ فإذن، يلزم أن تكون لكل لسانِ أُمَّةٍ فلسفته التي تناسب مقتضياته البنيوية والدلالية والبيانية.

ج. **الاختلاف الفكري بين الفلاسفة**: لا نزاع في أن الفلاسفة داخل الأمة الواحدة يختلفون في آرائهم وأفكارهم، بل إن اختلافهم لا يكاد يضاهيه اختلاف، حتى أضحت فلسفاتهم بعدد أفرادهم وتسمت بأسمائهم، فيقال مثلا: «الأفلاطونية» و«الأرسطية» بالنسبة لأمة اليونان و«الغزالية» و«الرشدية» بالنسبة لأمة العرب و«الكانطية» و«الهيجلية» بالنسبة للأمة الألمانية و«البرجسونية» و«السارترية» بالنسبة للأمة الفرنسية؛ وإذا كانت الفلسفة في الأمة الواحدة بهذا الاختلاف الشديد بين أفرادها، فكيف يكون حالها عندما يتعلق الأمر بأمم العالم فيما بينها، لا بأفراد أمة فيما بينهم، فلاشك أن الاختلاف بينها يكون أشد؛ وعلى هذا، فكما يجوز أن نتكلم عن اختصاص الفرد الواحد من أفراد الأمة بفلسفة ما، فكذلك يجوز الكلام عن اختصاص الأمة الواحدة من أمم العالم بفلسفة ما.

د. **التصنيف القومي للفلسفة**: تعَوَّد مؤرخو الفلسفة أن يقسِّموا الفلسفة إلى أقسام مختلفة هي عبارة عن فلسفات قومية متعددة كما إذا قسموها إلى «الفلسفة اليونانية» و«الفلسفة الفرنسية» و«الفلسفة الألمانية» و«الفلسفة الإنجليزية» و«الفلسفة الإيطالية»؛ ولا نكون محقين لو ادعينا أن هذا التقسيم من جانبهم هو مجرد تقسيم إجرائي يراد به عرض المادة الفلسفية من غير الإخلال بجوهرها، وذلك لسببين اثنين، **أحدهما**، أنهم قد يخصون بعض هذه الفلسفات القومية بأوصاف محدَّدة، فيقولون مثلا: «المثالية الألمانية» و«العقلانية الفرنسية» و«التجربية الإنجليزية»؛ **والثاني**، أن الفلاسفة أنفسَهم يلجأون إلى هذا التقسيم ذي الصبغة القومية، مؤثرين نسبة أفكارهم إلى أقوامهم بدل إرسالها من غير نسبة؛ ولا يبعد أن يكون هؤلاء المؤرخون قد قلدوهم في هذا المسلك التصنيفي[3].

---

(3) خير شاهد على التصنيف القومي للفلسفة أن المجلد الرابع من القاموس الفرنسي: **الموسوعة**

1.2. الاعتراضات على دعوى «الكونية الكيانية للفلسفة»

لقد بنى فلاسفة اليونان قولهم بأن الفلسفة كلية إجمالا على عنصرين اثنين: «وحدة الطبيعة الإنسانية» و«وحدة العقل»، فاستدلوا على وحدة الفلسفة بوحدة العقل الإنساني كما استدلوا على وحدة العقل الإنساني بوحدة الطبيعة الإنسانية، لكن هذا الاستدلال المزدوج تَرِد عليه الاعتراضات الآتية:

أ. **انفكاك وحدة العقل عن وحدة الطبيعة الإنسانية**: إن مبدأ اتحاد الطبيعة الإنسانية، على فرض صحته، لا يلزم منه بالضرورة اتحاد العقل؛ ذلك أن قول اليونان بالطبيعة الإنسانية الواحدة أفضى بهم إلى الاعتقاد بأن العقل جوهر واحد أو ذات واحدة تشغل حيزا ما في بنية الإنسان؛ والصواب أن العقل ليس ذاتا، وإنما فعالية، مَثلُه في ذلك مَثل الإدراكات الإنسانية الأخرى كالسمع والبصر، وشأن الفعالية أن تتغير بتغير الأسباب والظروف؛ وعلى هذا، فإن مبدأ طبيعة الإنسان لا يوجب اتحاد العقل، وكلُّ ما يوجبه هو حصول **الاشتراك** فيه، والاشتراك في العقل غير الاتحاد فيه.

ب. **انفكاك وحدة الفلسفة عن وحدة العقل**: إن مبدأ اتحاد العقل، على تقدير صحته، لا يلزم منه بالضرورة اتحاد الفلسفة؛ ذلك أن العقل، لو فرضناه واحدا، فإن فعالياته ليست واحدة؛ وإذا كان الأمر كذلك، فمن المستبعد أن تتجه هذه الفعاليات كلها، على اختلافها وظائفها واختلاف ظروفها، إلى إنشاء فلسفة واحدة بعينها، أي فلسفة تكون حقائقها وطرائقها هي نفسها عند أفراد الإنسانية جميعا؛ وعليه، فإن مبدأ وحدة العقل لا يوجب أبدا اتحاد الفلسفة، وكل ما يوجبه هو حصول **الاشتراك** فيها، والاشتراك في الفلسفة غير الاتحاد فيها.

ج. **انفكاك وحدة الصفات الفكرية عن الاشتراك في الفلسفة**: إن مبدأ

الفلسفية العالمية الصادر حديثا والخاص بـ«الخطاب الفلسفي» أفرد للفلسفات القومية حيزا كبيرا شمل جزأين اثنين من أربعة أجزاء، بل جعل المبحث الأول من مباحثه المائة والثمانية والخمسين يدور على علاقة الفلسفة باللغة؛ انظر:

Encyclopédie philosophique universelle, Le Discours philosophique, PUF, Paris, 1998.

الاشتراك في الفلسفة لا يلزم عنه بالضرورة وجود جملة من الصفات الفكرية المحدَّدة التي تشترك فيها كل الفلسفات على نحو واحد؛ وتوضيح ذلك أن الاشتراك يكون على نوعين اثنين: فهناك **الاشتراك العام** الذي يجعل كل عناصر المجموعة المقصودة تتفق في بعض الصفات؛ وهناك أيضا **الاشتراك الخاص** الذي يجعل كل عنصرين من هذه المجموعة يتفقان في صفة أو صفات ليست بالضرورة هي نفسها التي يتفق فيها كل واحد من هذين العنصرين مع العناصر الأخرى التي تدخل في نفس المجموعة[4]؛ ومن المحتمل جدا أن يكون الاشتراك في الفلسفة من هذا النوع الأخير الذي هو عبارة عن اشتراك العناصر مثنى مثنى؛ وحينئذ، لا يمكن أن نظفر بجملة واحدة من الصفات الفكرية المتفق عليها في الممارسة الفلسفية.

وبناء على هذه الاعتراضات الخاصة، يتضح أنه لا سبيل إلى حفظ القول بالكونية الكيانية للفلسفة ـ أو بكليتها ـ بل لا بد من اعتباره قولا باطلا أو على الأقل مشكوكا فيه؛ وإذا بطَل أن تكون الفلسفة كلية، وجب أن تكون جزئية لا تتعلق إلا بفئة الفلاسفة الذين نشأوا في حضن ثقافي خاص هو بالذات الحِضن «اليوناني»؛ لذا، يصح أن نقول بأن فلسفة الإغريق ليست فلسفة كونية كما شاع وذاع، وإنما هي، على الحقيقة، فلسفة قومية كما كان تاريخهم تاريخا قوميا وكان أدبهم أدبا قوميا وكانت أساطيرهم أساطير قومية.

ولما كان العرب المتقدمون قد وَرِثوا عن الإغريق فلسفتهم، حُقَّ لنا أن نتساءل هل تفطنوا إلى الصبغة القومية لفلسفة هؤلاء كما تفطنوا إلى الصبغة القومية لأدبهم، فانصرفوا عن نقله إلى لغتهم، أم أنهم غفلوا عن ذلك وسلَّموا بكونيتها الكيانية ـ أي بكليتها؟

الجواب أن العرب أقبلوا على الفلسفة إقبال من يلتمسها في كل مكان، ويأخذها من كل المظان، وما ذاك إلا لأنهم كانوا ينظرون إليها على أنها فكر كلي ينطبق على كل العقول، عربية كانت أو عجمية، وقد دعاهم إلى ذلك سببان رئيسان:

---

(4) أطلق الفيلسوف النمساوي «فتجنشتاين» على هذا النوع من الاشتراك اسم «التشابه العائلي»: "Family resemblance".

أحدهما، **السياق العلمي للفلسفة**: لقد وصلت الفلسفة إلى العرب مندمجةً مع مختلف العلوم من رياضيات ومنطق وفلك وطبيعة وحياة ونفس وسياسة وغيرها، على أساس أن هذه المعارف العلمية تشكل أجزاء من الفلسفة، كما أنهم ظلوا متمسكين بالتصور القديم لمفهوم «الفلسفة الأولى»، وهو أنها «علم العلوم»؛ و«العلم» ـ حسب الاعتقاد السائد ـ معرفة واحدة يشترك فيها جميع العقلاء من غير استثناء، أي أنه **معرفة كونية**؛ وتسمية «علم العلوم» تُشعِر (بضم التاء) بأن الوصف العلمي يقوم بالفلسفة على وجه لا تنافسها فيه العلوم الأخرى؛ فصار العرب إلى جعل ما يصدق على العلوم من كونية صادقا بالأوْلى على الفلسفة عموما ـ بما أنها تُعد الجنس الذي ينقسم إلى هذه العلوم ـ ثم صادقا على الفلسفة الأُولى خصوصا ـ بما أنها هي الأصل الذي تنبني عليه العلوم.

والثاني، **البناء النظري للفلسفة**: لقد وجد العرب في الخطاب الفلسفي نموذج الخطاب الإنساني كما وجدوا في الخطاب القرآني نموذجا للخطاب الإلهي؛ فإذا كان الخطاب القرآني ينبني على الخبر ويقتضي الاعتقاد، فإن الخطاب الفلسفي ينبني على النظر ويقتضي الانتقاد؛ ومعلوم أن الخاصية التي تميز النظر هي الاستدلال، والاستدلال ليس مرتبة واحدة، وإنما مراتب مختلفة، أعلاها رتبة البرهان، وهي الرتبة التي ينبغي أن تنزلها الفلسفة، والبرهان ـ حسب الظن الشائع ـ استدلال واحد يُجمِع عليه الناس، ولا ينبغي أن يشذ عنهم أحد، أي أنه **استدلال كوني**؛ فصار العرب إلى جعل ما يصدق على العلوم البرهانية من كونية صادقا بالأوْلى على الخطاب الفلسفي، مادام هو النموذج الأمثل للخطاب النظري.

وليس في فلاسفة العرب مثل أبي الوليد ابن رشد تسليما بعلمية فلسفة الإغريق وبرهانيتها، ولا تصديقا بكونيتها الكيانية ـ أي بكليتها ـ التي هي عنده لا يضاهيها شيء؛ وبعد هذا، كيف لا يعمد إلى تنقية الموروث الفلسفي «اليوناني» من كل الآثار العربية التي نقلها إليه الفلاسفة الذين تقدموه كالفارابي وابن سينا، محتجا بكون هذه الآثار إنما هي معان كلامية ومسائل جدلية لا ترقى إلى رتبة المعرفة العلمية والبرهانية ـ أي المعرفة الكونية ـ التي تمثلها

الفلسفة «اليونانية»، والتي ينبغي أن تبقى على أصلها كما نُقلت إلينا؛ وبذلك، سهَّل على «الأوروبيين» استرداد بضاعة اليونان الفلسفية، غير محوَّلة ولا محرَّفة، وُسطاؤهم في ذلك النَّقَلة والمتفلسفة اليهود الذين كانوا أول من أجاد الإفادة من عرب الأندلس.

وبعد أن أنهينا انتقاداتنا للقول بأن الفلسفة كلية كما جاء ذلك عند الفلاسفة المتقدمين، نمضي إلى تفصيل انتقاداتنا للقول بأن الفلسفة عالمية كما جاء ذلك عند الفلاسفة المحدثين.

3.1. الاعتراضات على دعوى الكونية السياسية للفلسفة

منذ عصر الأنوار الذي تلا الإصلاح الديني مع «مارتن لوتر»، أخذت «أوربا» تدعو إلى الكونية وتنشر دعوتها في العالم، متوسلة في ذلك بشتى الأساليب، ابتداء من بعثات التبشير وانتهاء بحملات الاستعمار؛ وتولى الفلاسفة «الأوروبيون» التنظير للكونية الفلسفية ذات الأصل السياسي ـ أو قل العالمية ـ باعتبارهم أرباب النظر العقلي؛ لكن هذا التنظير للعالمية الفلسفية تتوجه عليه الاعتراضات الأربعة التالية:

أ. **رد الفلسفة إلى الفلسفة «الأوروبية»**: على الرغم من أن وصف «الأوروبية» يقيِّد مفهوم «الفلسفة»، فيجعلها محصورة في المنطقة «الأوروبية»[5]، فإن فلاسفة الغرب تعاملوا مع هذا المفهوم كما لو أن دلالته كانت مطلقة، إذ يزعمون أن «أوروبا» هي وحدها التي أبدعت الفلسفة وأن غير «الأوروبيين» لا حظَّ لهم في هذا الإبداع[6]؛ وحتى إذا صادفوا فكرا عند

---

(5) لما تقرر في أذهان «الأوروبيين» أن الفلسفة هي من وضع «اليونان» وحدهم، نسبوا إلى أنفسهم ما ثبتت نسبته إلى «اليونان»؛ وعلى هذا، فما كان عليه «اليونان» من أصالة فلسفية أضحى هو عين ما عليه «أوروبا»؛ وفي هذا المضمار، يقول «هيدغر» في محاضرته الشهيرة: «ما هي الفلسفة؟»، ما لفظه: «إن القول: الفلسفة هي في جوهرها «إغريقية» لا يعني إلا هذا: أن الغرب و«أوروبا» هما وهما وحدهما فلسفيان بالأصالة في ما يختص به مسارهما التاريخي»، انظر:

Heidegger: **Was ist das-die Philosophie?** Pfullingen, 1963, p. 3.

(6) يقول «هوسرل» في محاضرة متميزة بعنوان: «الفلسفة وأزمة الإنسانية الأوروبية»: «أوروبا تدل على وحدة حياة روحية وفعالية إبداعية [. . .]؛ هذه الصورة الروحية لأوروبا تُبرز

غيرهم، فهم لا يسلِّمون أن يكون من جنس الفلسفة التي يعرفون، ولا بالأحرى أنه يرقى إلى رتبتها التي يرفعون؛ وهكذا، فإن ما وضعوه من مؤلفات في تاريخ الفلسفة يكاد يقتصر على تسجيل أطوار الفلسفة «الأوروبية»؛ وما ادعوه من دعاوى في الفلسفة لا يجدون من أنفسهم الحاجة إلى تخصيصه بصفة «الأوروبي»، ولا حتى أن يضمروا في سياقات كلامهم هذا التخصيص؛ وموقف «هيدغر» بهذا الشأن لا غبار عليه، إذ يقول: «إن عبارة "فلسفة غربية أوروبية" التي تتردد على الألسن هي، على الحقيقة، تحصيل حاصل»[7]؛ وبهذا، يصبح نعت «الغربية الأوروبية» حشوا لا طائل تحته، والصوابُ الاستغناء عن ذكره.

ب. رد الفلسفة «الأوروبية» إلى الفلسفة «الألمانية»: لا شك أن أقطارا مختلفة من «أوروبا» ساهمت في النهضة الفلسفية الحديثة، لكنها تفاوتت فيما بينها في قدر هذه المساهمة؛ وغلب على الظن أن حظ «ألمانيا» في هذه النهضة كان أوفر من حظ غيرها، وقد يكون هذا الظن موافقا للواقع؛ لكن الأمر جاوز هذا الحد، إذ أخذ فلاسفة «الألمان» ينزعون الأصالة الفلسفية عن نظرائهم من فلاسفة «أوروبا»، ويخصون بها أنفسهم، ويعتبرون باقي الفلسفات «الأوروبية» عيالا على فكرهم الأصيل، تنقل عنه وتقتبس منه، سواء استوعبت مقاصده أو لم تستوعبها.

ولما كانت الفلسفة «الأوروبية» متفرعة من الفلسفة «الإغريقية»، فقد أبدى فلاسفة الألمان من الحرص على أن يرفعوا أصول فلسفتهم إلى الإغريق ما لم يُبدِه غيرهم من «الأوروبيين»، حتى إن بعضهم، إمعانا منه في إبراز خصوصية

الفكرة الفلسفية القائمة في تاريخ أوروبا [...]؛ ففي «أوروبا» شيء فريد تَشعر به كل الجماعات البشرية نحونا، شيء، بغض النظر عن كل اعتبارات المصلحة، يصير داعيا لها - على الرغم من حرصها على أن تحافظ على استقلالها الروحي - إلى أن تتشبه على الدوام بـ«الأوروبيين»، بينما نحن، متى كنا نفهم أنفسنا حقيقة، لن نتشبه بهم أبدا»، انظر:

Husserl: **Phenomenology and the Crisis of Philosophy**, Translated by Q. Lauer, Harper Torschbooks, The Academy Library, 1965, p. 157.

(7) انظر

Heidegger: **Was ist das-die Philosophie?**, p. 13.

الفلسفة «الألمانية» وفضلها على غيرها، صعد بهذا الوصل إلى ما قبل سقراط، ملتمسا جذورها عند الفلاسفة الأوائل من أمثال «برميندس» و«هيرقليطس»؛ وبهذا، يزداد ضيق الكونية السياسية للفلسفة ـ أو عالمية الفلسفة ـ درجة: فبعد أن كانت تتمثل هذه الكونية في الممارسة الفلسفية «الأوروبية» عامة، باتت تتمثل في الممارسة الفلسفية «الألمانية» خاصة.

ج. **تهويد الفلسفة «الألمانية»**: لقد أضحت «ألمانيا» منذ نهاية القرن الثامن عشر مركزا عالميا للثقافة اليهودية كما كانت إسبانيا مركزا لها في القرون الوسطى تحت الحكم العربي؛ وتجلى تأثير الثقافة اليهودية في المجال الفلسفي بأشكال مختلفة، نخص بالذكر منها أربعة:

* أن أعظم فلاسفة الألمان تأثروا بفلاسفة اليهود بطريق مباشر أو غير مباشر كتأثر «ليبنتز» بابن ميمون عن طريق «نيقولاس دي كيوز»[8]، وتأثُّر «كانط» بـ«سبينوزا» وبعصريِّه وصديقه ابن مندل[9]، الذي يضاهي كتابه: **أورشليم** كتاب **دلائل الحائرين** لابن ميمون، إبداعا وتأثيرا.

* أن الإصلاح الديني الذي تزعمه «مارتن لوتر» جعل المسيحية في صورتها «البروتستانية» تزداد قربا من اليهودية، مع العلم بأن «لوتر» نفسه وضع ترجمة «ألمانية» للتوراة نالت إعجاب اليهود؛ وهكذا، يكون فلاسفة الألمان ذوو العقيدة «البروتستانتية» أكثر استعدادا من غيرهم من «الأوروبيين» لاحتضان الثقافة اليهودية والتفاعل معها.

* أن فلاسفة الألمان، على اختلاف اتجاهاتهم ونزعاتهم، كانوا يقتبسون، على الأقل، بعض مفاهيمهم المحورية وأفكارهم الجوهرية من كتاب **التوراة** كما كانوا يضمِّنون تآليفهم ونصوصهم اجتهادات وتأويلات يهودية، سواء أصرَّحوا بذلك أم لم يصرحوا به، وسواء أتَركوا هذه المعاني والحقائق على وصفها الديني أم خلعوا عليها وصفا علمانيا.

* أن الفلسفة اليهودية قامت بدور الوسيط بين الفلسفة «اليونانية» والفلسفة

(8) Nicholas de Cues

(9) Mendelssohn Moses

«الألمانية»، ووطدت ركائز العقلانية المجردة التي تجمعهما؛ إذ أن أوائل فلاسفة اليهود، وعلى رأسهم «فيلون» الإسكندري، على ما يدعي بعضهم، تلقف من اليونان مفهوم «اللوغوس» الذي هو الأصل في هذه العقلانية، وجعل منه الواسطة بين الإله والإنسان وكذا بين الإله والعالم، ممهدا بذلك الطريق لظهور المسيحية التي نزل فيها روح القدس منزلة «اللوغوس»[10]، بمعنى أن ازدواج الفلسفة اليهودية بالفلسفة «اليونانية» هو، على زعمهم، الأصل في حمل الفلسفة «الألمانية» لآثار الدين المسيحي.

ولما كان «كانط» الذي يَعُدُّه بعضهم أكبر فيلسوف في الأزمنة الحديثة قد اجتمعت فيه كل أشكال هذا التهويد، وهي: «التأثر بفلاسفة اليهود» و«العقيدة البروتستانية» و«التماس المفاهيم من التوراة»[11] و«التوجه العقلاني المجرد»، صار معدودا بمثابة النموذج الأمثل لهذا التداخل بين ما هو «ألماني» وما هو يهودي[12]، حتى إنه شُبّه بالنبي موسى عليه السلام، ونعتَه «هيغل» باليهودي المُخجِل كما انتقده «نتشه» على نزعته اليهودية ولو أنه في مواضع أخرى يعلي من شأن اليهود، ويجعلهم حفظة تاريخ اليونان وحضارتهم[13].

د. **تسييس الفلسفة «الألمانية» المتهودة**: لقد استغل اليهود فرصة التحرر والحقوقَ التي أخذوا يتمتعون بها في الظروف «الأوروبية» التي استجدت مع الثورة الفرنسية، لكي ينفُذوا إلى دواليب الاقتصاد ومسالك التجارة ويهيمنوا على مصادر الإنتاج ومرافق الاستهلاك؛ في هذه الفترة، أخذت تعتمل في أوروبا نزعات قومية مستندة إلى العرق أو التاريخ أو اللغة أو الأرض،

---

(10) انظر:

H. Cohen: «Germanité et judéité», **Pardès**, n° 5, 1987, p. 13.

(11) يتحدث «كانط» في كتابه: **نقد ملكة الحكم** عن نموذجية التجربة اليهودية في صلتها بالقانون الأخلاقي وإدراكها لسُموّه.

(12) انظر:

Derrida: «Interpretations at war, Kant, le Juif, l'Allemand», **Phénoménologie et politique**, mélanges offerts à J. Taminiaux, Ousia, Paris, 1989.

(13) انظر:

Nietzsche, **Humain trop humain**, Le livre de Poche, 1995, n° 475.

ومستهدفة إنشاءَ دول مستقلة أو تقويةَ نفوذها في المستعمرات أو التوسع على حساب شعوب ودول أخرى أو مواجهةَ تيارات فِكْرانية منافسة كالتيار الاشتراكي.

وأمام هذا الانتشار للنزعات القومية في البلدان الأوربية، شرع اليهود ـ بَدل أن ينضووا في القوميات «الأوروبية» التي يعيشون في ظلها ـ يعملون على إنشاء قومية تخصهم، مقتبسين من **التوراة** ما يبدو لهم مؤيدا لفكرة «القومية» وقادرا على بثها في النفوس نحو مبدإ «الشعب المختار» ومبدإ «الخلاص»، وانتهت هذه القومية اليهودية إلى اتخاذ شكل علماني مع «الصهيونية»؛ ثم انطلقوا ينشرون فِكْرانيتهم الجديدة بين جماعات اليهود أينما كانت في بقاع العالم، مستغلين كل الظروف ومختلقين كل الأسباب لإقناع غير اليهود بصحة دعاويهم ومشروعية مطالبهم، ووجدوا في «أوروبا» الشرقية و«أميريكا» الشمالية مجالا فسيحا لترويج أفكارهم والتمكين لها في أوساط السادة والقادة، بحيث انتقل المركز العالمي لليهودية من «ألمانيا» إلى «أميركا» حيث سخَّر اليهود المهاجرون ـ وكثير منهم يهود ألمان ـ كل مؤسساتهم الدينية والثقافية لخدمة أغراضهم في الهيمنة على الإنتاج الفكري، فضلا عن الهيمنة في مجال الاقتصاد[14].

ولا يهمُّنا هنا العمل السياسي للصهيونية في حد ذاته بقدر ما يهمنا تمهيد فلاسفة اليهود لهذا العمل والدخول فيه ـ بقوة أو برفق ـ والإسهامُ في التنظير له والتفلسفِ فيه، ثم نقل أفكارهم وآرائهم إلى غيرهم من الفلاسفة غير اليهود، سواء شعر هؤلاء بذلك أم لم يشعروا به؛ فقد أخذ فلاسفة اليهود يوجهون على التدريج عموم الفكر الفلسفي الحديث في ما ينبغي أن يثير من أسئلة واستشكالات وما ينبغي أن ينتهج من مسالك ومقاربات وحتى ما ينبغي أن يتوصل إليه من أحكام واستنتاجات، مستثمرين التراث الديني المشترك

---

(14) انظر:

R. Shusterman: «Comment l'Amérique a volé l'identité européenne?», in J. Poulain et De P. Vermeren: **L'identité philosophique européenne**, L'Harmattan, 1993, pp. 253-266.

بينهم وبين أهل هذا الفكر والذي يأخذ منطلقه من **التوراة**، يستوي عندهم أن يبقَوا به في دائرة الدين ـ جامدين على ظاهره أو، على العكس من ذلك، داخلين في تأويله إلى حد التحريف ـ وأن يخرجوا به عن هذه الدائرة ـ مقتصرين على فائدته الدنيوية وناظرين فيه بعين العلمانية؛ وأدى كل هذا إلى خلق بيئة فلسفة عامة موجَّهة بمعالم القومية اليهودية في توظيفها السياسي، بيئة لا يكاد يخرج عن حدودها إلا القليل الأقل من الفلاسفة الذين لا يلبثون أن يُتهموا بمعاداة السامية أو يتعرضوا للقدحِ في مقدرتهم الفلسفية؛ وهكذا، غدونا نشهد في مجال الفكر الحديث تشكُّلَ **فضاء فلسفي يهودي عالمي**، يندمج فيه غير اليهودي اندماج اليهودي فيه، عن قصد أو عن غير قصد؛ وهذا يعني أن الفلسفة القومية اليهودية استطاعت أن تتستر على أصلها القومي، وتُنزل نفسها رتبة الفلسفة العالمية، بحيث تم الدخول الآن في الطور الثاني من **تهويد الفلسفة؛ فبعد تهويد الفلسفة «الألمانية» خاصة، جاءت مرحلة تهويد الفلسفة عامة**(15).

وحينئذ، لا نعجب أن ينبُغ ويشتهر في الفلاسفة المحدثين من كان من أصل يهودي أو له صلة المصاهرة معهم أو أظهر عطفا عليهم أو ولاء لهم، أو كانت له مجاراة واضحة لآرائهم ونظرياتهم أو أبدى انصياعا لضغوطهم الفكرية والإعلامية؛ ولنذكر، على سبيل المثال، أسماء بعض اليهود الذين اشتهروا في القرن المنصرم، وهم: «كوهن» و«فرويد» و«شيلر» و«برجسون» و«بوبير» و«روزنزفيج» و«بنيامين» و«شوليم» و«لانداوُر» و«بلوخ» و«لوكاتش» و«فروم» و«ليو ستروس» و«ليفي ستروس» و«هوسرل» و«كاسيرر» و«أدورنو» و«هوركهايمر» و«ماركيوز» و«أرَندْت» و«فتجنشتاين» و«لفيناس» و«تشومسكي» و«ديريدا»(16).

(15) هل نستغرب ـ بعد هذا الذي قلناه عن تهويد عموم الفلسفة ـ أن ينشئ الإسرائيليون مركزا للدراسات الرشدية بالجامعة العبرية بالقدس، ويجعلون من أهدافه الأساسية البحث عن أصول يهودية لأبي الوليد بن رشد وعن علاقاته باليهود، تلامذة وأصدقاء ومواطنين، وعن دوره في نشأة «مدرسة سرقسطة الفلسفية».

(16) H. Cohen, S. Freud, M. Scheler, H-L. Bergson, M. Buber, F. Rosensweig, W. Benjamin, G. Scholem, G. Landauer, E. Bloch, G. Lukacs, E. Fromm, Léo

ونورد هنا مثالا يوضح هذا التهويد للفلسفة الذي يجرى في سياق النظام العالمي الجديد؛ فلئن كان الفيلسوف الألماني «هيدغر» يرى في الفلسفة «الأوروبية» ـ بل الفلسفة «الألمانية» ـ فلسفة كونية بلا منازع، فإنه عاصر مِن فلاسفة اليهود واحدا يدَّعي ارتكاز الفلسفة «الأوربية» عامة، والفلسفة «الألمانية» خاصة، نفسَيهما، على اليهودية، ويدعي توسلَهما بها في تحقيق الصلة بالفلسفة «اليونانية»، كما كان يعمل على أن تصير الفلسفة الألمانية اليهودية هي الفلسفة العالمية، داعيا اليهود أينما كانوا وحيثما أقاموا إلى اعتبار «ألمانيا» وطنا لهم؛ وليس هذا الداعية سوى فيلسوف جامعة «ماربورغ» اليهودي: «هيرمان كوهن» الذي خَلفَه بالذات «هيدغر» على كرسي الفلسفة بهذه الجامعة[17]، والذي كان يرى في «كانط» خير من يمثل هذه الفلسفة العالمية ذات الأصل الألماني اليهودي.

فما كان من «هيدغر» إلا أن استجمع قدرته الإبداعية واشتغل بوضع فلسفة «أنطولوجية» تهدم هذا المشروع الفلسفي اليهودي؛ وتمثل هذا الهدم في إلغاء دور الوساطة الذي زعم «كوهن» وغيره أن اليهودية قامت به في وصل الفلسفة «الأوروبية» بالفلسفة «اليونانية»، مبيِّنا كيف أن تأثير الدين اليهودي المسيحي في الفلسفة أضر بالفلسفة، إذ أخرجها عن مقاصدها الأصلية؛ وقد كان أحد هذه المقاصد التفكر في «الوجود»، فصار، بسبب هذا التأثير الديني، هو النظر في «الموجود»، وشتان، في نظر «هيدغر»، بين الوجود والموجود، وكذا بين الفكر والنظر؛ فاندفع يصحح هذا الخطأ الذي وقع في مسار الفلسفة، راجعا إلى نصوصها الأولى السابقة على أفلاطون؛ إذ يجوز أن تكون عناصر من اليهودية قد تسربت إلى فكر «أفلاطون» أثناء زيارته لأرض مصر، عناصر دينية جعلته يشتغل بالموجود دون الوجود وبالنظر دون الفكر.

لكن ما لبث الفلاسفة والنقاد الذين يسبَحون في هذا الفضاء الفلسفي

Strauss, Lévi-Strauss, E. Husserl, E. Cassirer, T.W. Adorno, M. Horkheimer, H. Marcuse, H. Arendt, L. Wittgenstein, E. Levinas, N. Chomsky, J. Derrida.

(17) انظر:

Derrida: «Interpretations at war, Kant, le Juif, l' Allemand», p. 259.

العالمي الذي صنعته اليهودية أن تصدوا لـ«هيدغر»، ينكرون عليه تجاهله لجملة الفكر العبراني، وهو الذي قد ينطلق في تفكره من الإنجيل واللاهوت المسيحي[18]، بل ينسبون إليه معاداة السامية، منتهزين فرصة سكوته عن بعض الأحداث التي جرت في عهد الحكم النازي؛ ومع هذا، لم يُرضِهم هذا الإنكار ولا هذه التهمة، لأنه لا يجوز عندهم ألبتة الخروج عن الفضاء الفلسفي اليهودي الذي تقررت عالميته؛ وأبوا إلا أن يردوا أصول فكره نفسه ـ على الرغم من أنفه ـ إلى هذا الفضاء اليهودي، فزعموا أن ما كان يلتمسه «هيدغر» في النصوص الفلسفية الأولى من حقائق فكرية منسية لا يعدو كونه حقائق حاضرة على الدوام في المكون العبراني للثقافة الغربية الذي تغافل عنه «هيدغر» قصدا، وأخذوا يدققون في نصوصه ليقيموا بعض المقارنات والمشابهات بينها وبين نصوص التراث اليهودي كالتلمود والقبالة[19].

مما تقدم، نخلص إلى أن الكونية في الفلسفة أو الفلسفة الكونية التي ينتجها النظام العالمي الجديد ـ أو ما أصبح يسمى بـ«العالمية في الفلسفة» أو «الفلسفة العالمية»[20] ـ ليست على الحقيقة إلا فلسفة قومية مبنية على أصول التراث اليهودي المسخَّر لأغراض سياسية، أو قل **فلسفة قومية مبنية على اليهودية المسيَّسة**.

وبعد هذا الذي ذكرناه من مظاهر تهويد الفلسفة، يبقى أن نتساءل هل المتفلسفة العرب المعاصرون انتبهوا إلى وجود هذا التهويد للفلسفة الحديثة أم أن اعتقادهم فيها كاعتقاد أسلافهم في الفلسفة «اليونانية»، وهو أن الفلسفة هي دائما وأبدا معرفة كونية؟

---

(18) انظر :

P. Ricoeur: «Note introductive» au recueil collectif: **Heidegger et la question de Dieu**, Grasset, Paris, 1980.

(19) انظر تفاصيل هذه المقارنات في كتاب:

M. Zarader: **La dette impensée**, Edit. Seuil, Paris, 1990.

(20) المقابل الإنجليزي: «Internationalism in Philosophy» أو «International Philosophy».

2. وضع خطط خِطابية لقيام فضاء فلسفي عربي

إن من يجرّد النظر فيما يوضع من مؤلفات فكرية وما يُنجَز من أبحاث فلسفية في البلاد العربية في الوقت الراهن، يجد أن هذا الإنتاج يدور كله على نفس الاستشكالات والاستدلالات ونفس المسلمات والنظريات التي يتضمنها الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، أي أنه لا يعدو أن يكون تقليدا لمحتويات هذا الفضاء، تقليدا يزيد سوءه أو ينقص؛ يلزم من هذا أن الإنسان العربي، في نهاية المطاف، يتفلسف بما يخدم عدوه وهو لا يدري، أليس هذا الفضاء الذي يستمد منه أفكاره وآراءه هو من صنع عدوه المنتشر سلطانه في الأرض؟، وإذا كان الأمر كذلك، ألا يمارس المتفلسف العربي **التطبيع** من حيث لا يفقه، بل ـ أدهى من ذلك ـ من حيث يريد أن يقاوم هذا التطبيع؟ وهل التطبيع إلا أن تفكر بما يريد عدوك، عَلمت بذلك أم لم تَعلم؟ فهل آن لنا إذن أن نعي ما نحن فيه من تِيه في الفكر شرٌّ من التيه في الأرض الذي عوقب به عدونا؟ فلا مفر لنا إذن من أن ننهض إلى التفلسف بما يختص بنا لكي نحيا، لا بما يختص بعدونا لكي نموت، وإلا، فلا أقل من أن نبادر إلى التفكير في كيف نتفلسف من أجلنا، لا من أجل عدونا، حتى نكون من الأحياء لا من الأموات؛ فليس الفيلسوف من يفكر ليموت، وإنما من يفكر ليحيا[21]؛ وليس قصدنا هنا إلا أن نفكر على قدر الطاقة في كيف نتفلسف من أجل أنفسنا، حتى ندفع عنا ما يحمله لنا هذا الفضاء الفلسفي المتهود من أسباب الموت.

لقد ذكرنا أن هذا الفضاء الفلسفي لا عالمية حقيقية فيه، وإنما هو فضاء فكري قومي مفروض على العالم، **فضاء معمَّم على الجميع بأسباب لا صلة لها بالفلسفة**؛ و«العالمية المفروضة» مفهوم سكوني ينبني على مبدإ حدود المكان ولو تمتد هذه الحدود إلى العالم كله بواسطة القوة المادية والهيمنة السياسية؛ ولا يمكن للإنسان العربي أن يواجه هذا المفهومَ إلا بمفهوم حركي ينبني على أبعاد الزمان التي قد تخرج إلى اللامتناهي بفضل القوة المعنوية

---

(21) لا علاقة بما نقول هاهنا بفكرة أفلاطون عن الموت الفلسفي.

والهمة الإنسانية؛ وليس هذا المفهوم إلا ما نسميه باسم «القومية الحية» أو «القومية اليقِظة»؛ فلنمض إلى بيان طبيعة هذا المفهوم وكيف ينبغي أن تنشأ عنه فلسفة عربية متميزة.

2.1. خواص القومية الحية: «القيام» و«القوام» و«القَوْمة»

يكفي، لبيان طبيعة «القومية الحية»، أن نقف على ثلاث خصائص أساسية لها، وهي: «القيام» و«القِوام» و«القَومة»؛ فلنبسط الكلام فيها واحدة واحدة فيما يلي:

2.1.1. القيام: معلوم أن مصطلح «القومية» مصدر صناعي مأخوذ من اسم «القوم»، و«القوم» مشتق من الفعل: «قام، قياما»، أي نهض، وكل نهوض هو حركة وعمل؛ فإذن الأصل في **القيام** هو الحركة والعمل؛ ومعلوم أن الحركة والعمل لا يقاسان إلا بالزمان، وقد لا تنتهي آثارهما بانتهائه؛ وعلى هذا، فإن القيام، وإن حصل في الزمان، فقد يجاوز أثره أفق الزمان؛ وضد الفعل: «قام» هو «قعد»، والقعود إنما هو سكون وجمود.

وبهذا، يكون «القوم» اسمَ جمْع يدُلُّ، لا على مجرد الجماعة من الناس - لأنها قد تكون جماعة قاعدة - وإنما على الجماعة التي لا تفتأ **تتحرك وتعمل** لكي تنشأ بين أفرادها وأجزائها روابط راسخة وواسعة ومتجددة تحفظ كيانها وترفع مكانتها؛ ويكون هذا التحرك وهذا العمل، أو قل **هذا القيام** على ضربين: **قيام جهادي** يقوم في دفع ما يضر هذه الروابط من داخلها أو خارجها؛ **وقيام اجتهادي** يقوم في جلب ما ينفع هذه الروابط من مركزها أو محيطها؛ فالقوم هم **الأمة القائمة**[22]، أي الجماعة العاملة والثابتة على العمل، جهادا كان أو اجتهادا، وهو عمل ينبغي أن يصلح به أفرادها وأجزاؤها؛ **فالقومي الحي** هو من كان واحدا من أفراد الأمة القائمة، أي من كان منتسبا

---

(22) تدبَّر الحديث الشريف الذي رواه البخاري ومسلم عن معاوية بن أبي سفيان، وهو: «لا تزال من أمتي **أمة قائمة بأمر الله**، لا يضرهم من خذلهم ولا من خالفهم حتى يأتي أمر الله، وهم على ذلك».

إلى الجماعة التي لا ينقطع عملها الصالح[23].

2.1.2. **القوام**: لما كانت القومية الحية تنبني أساسا على العمل الشامل المتواصل، كانت ميزةً لا تُعطى أو توهب وإنما تُطلب وتُكتسب، وكانت صفةً لا تسكُن ولا تنقطع، وإنما تتحرك وتتواصل؛ يترتب على هذا التعريف الحركي ـ أو قل الدِّينامي ـ لـ«القومي» أن ما يجب أن يتقوم به مفهوم «القومية الحية» ليس الذي مضى من عمل القوم ـ على جلاله ـ بقدر ما هو الذي تطلعت الهمة إلى أن يكون، أو، إن شئت قلت، ليس هو ما كان، وإنما **كيف كان ينبغي أن يكون**؛ أو قل بإيجاز، إن القومية الحية لا تتحدد بماضي **الأمة بقدر ما تتحدد بواجبها**، ولا تتحدد بمحصولها بقدر ما تتحدد **بمشروعها**.

ومن ثَمَّ، يتبيَّن أن ما يميز القومية الحية ليس هو جملة المعارف والصنائع التي تحدُث في القوم بقدر ما هو جملة **القيم والمعايير** التي تحيط بهذه المعارف والصنائع وتوجِّهها؛ ذلك لأن المعارف والصنائع، من حيث هي نتاج قدرات العقل النظري في طلبه للمعرفة والقوة، قد لا تختص بقوم دون قوم، ويمكن أن تتعداهم إلى غيرهم أو أن تشمل الأقوام جميعا بلا استثناء؛ والامتياز في هذه المعارف والصنائع امتياز في القوة المادية، ولا يصحبه بالضرورة امتياز في القوة المعنوية؛ بينما القيم والمعايير، من حيث هي اللباس الروحي الذي يخلعه القوم على هذه المعارف والصنائع، تكون في جملتها خاصة بهم، إذ القيم هي جملة المقاصد التي يسعى القوم إلى إحقاقها متى كان فيها صلاحهم، عاجلا أو آجلا، أو إلى إزهاقها متى كان فيها فسادهم، عاجلا أو آجلا؛ أما المعايير، فهي جملة الوسائل التي يتوسل بها القوم في جلب

(23) وهنا يجب التذكير بالفرق بين «الأمة» و «الشعب»، ذلك أن الانتساب إلى الأمة هو انتساب إلى العمل الذي يشترك فيه الكل، ويعود بالنفع على الكل بطريق الغرض، لا بطريق العرَض؛ بينما الانتساب إلى الشعب هو انتساب إلى أسباب أخرى غير العمل يشترك فيها الكل، وقد يكون نفعها لهذا الكل حاصلا بطريق العرض، لا بطريق الغرض؛ لذلك، صح أن يُفرد لكل واحد من الانتسابين اسمٌ يخصه، بحيث سُمّيت الأولى «قومية»، لأن القومية لا توجد إلا مع وجود كيان الأمة غير المحدود، وسميت الثانية «قطرية»، لأن القطرية لا توجد إلا مع وجود كيان الشعب المحدود.

القيم الصالحة ودفع القيم الفاسدة؛ والامتياز في هذه القيم والمعايير امتياز في القوة المعنوية، وبها وحدها يحصل الامتياز في الإنسانية، حتى وإن لم يصحبها امتياز في القوة المادية.

لذلك، يصح أن نفرّق في بناء «القومية الحية» بين مقوِّمين اثنين: أحدهما المقوّم العلمي التقني، وقد نسميه بـ«المقوم الحضاري» أو «المادي»، وهو قابل للنقل إلى الغير والاشتراك معه فيه؛ والثاني المقوِّم العملي القيمي، وقد نسميه بـ«المقوم الثقافي» أو «الروحي»، وهو الذي ينزل من القومية منزلة **قِوامِها**؛ فإذن **القِوَام هو مجموعة القيم التي يأخذ بها القوم**؛ وتنقسم هذه القيم المعنوية إلى قسمين اثنين: **القيم الخاصة**، وهي التي يتفرد بها القوم ولا يشاركهم فيها غيرهم؛ **والقيم المخصَّصة**، وهي القيم العامة التي يشتركون فيها مع غيرهم، لكن اجتماعها إلى القيم الخاصة في المجال التداولي يجعلها تتشكل بشكلها وتتلون بلونها، فتصير أشبه بالخاصة منها بالعامة[24].

3.1.2. القومة: متى اتضح كيف أن القومية الحية تنبني على قاعدة قيمية واضحة، عرفنا أن القيام ـ أي العمل الجهادي والاجتهادي الذي ينهض به القوم ـ لا يوفي بمدلوله مصطلح «الثورة» على شهرته بين القوميين أنفسهم، لأن الثورة لا تحصل إلا في مجال القوة المادية التي تورِّثها المعارف والصنائع كما هو شأن «الثورة العلمية» «الثورة الصناعية» و«الثورة التقانية»[25]؛ أما عمل الجهاد والاجتهاد الذي يميز القوم، فإنه يدخل في مجال القوة المعنوية التي تورِّثها القيم والمعايير العليا، بحيث لا يمكن أن يؤدي معناه إلا مصطلح يحمل صراحة هذه الدلالة القيمية؛ وليس أنسب ولا أفضل لهذا الغرض من

(24) في المجال القومي لا وجود لِعام خالص أو كلي خالص، بل لا بد أن يتكيف بحسب هذا المجال الذي هو ذو طبيعة عربية، وإلا لم ينتفع به أهله، أو يكون انتفاعهم به انتفاعا مقطوعا، لا موصولا، والانتفاع المقطوع لا يزيد ولا يدوم أو ينقلب بالضرر على ما هو خاص في هذا المجال، قليلا أو كثيرا.

(25) حينما لم يتفطن المتكلم العربي إلى أهمية مفهوم «القومة»، فقد استعمل لفظ «الثورة» حيث كان يصلح لفظ «القومة»، لأن الثورة مادية قد لا تنفك عنها أسباب العنف وقد لا تخلو من مظاهر الظلم، مقصودة أو غير مقصودة، في حين أن القَوْمَة معنوية لا تكون إلا مع رعاية المصلحة وطلب العدل.

الاسم المشتق من نفس المادة اللغوية التي اشتق منه لفظ «القوم»، ألا وهو: «القومة»؛ **فالقومة هي عمل الجهاد والاجتهاد الذي يقوم به القوم على بكرة أبيهم.**

وبعد أن اتضح أن القومية الحية هي اجتماع القوم على دوام العمل وِفق القيم العليا، وأن القومة هي بلوغ هذا العمل القيمي الغاية وشموله لجميع أفراد القوم، كما اتضح أن العالمية الفلسفية المفروضة لا تندفع إلا بمثل هذه القومية المستندة إلى العمل الجهادي والاجتهادي، يتعين علينا الآن أن نتأمل كيف يمكن للإنسان العربي أن يُحصِّل **قومة فلسفية** تدفع عنه التقليد الذي يقيد طاقاته في فضاء فلسفي متهود، وتجلب له الإبداع الذي يحرر هذه الطاقات في فضاء فلسفي لا تهويد فيه.

2.2. خطط القومية الحية: «المقاومة» و«التقويم» و«الإقامة»

لا بد أن تنطلق القومة الفلسفية العربية من مسلَّمة جوهرية، وهي أن خطاب الفلسفة، في مجال التداول العربي، ينبغي أن يكون **كلاما تحته عمل موجَّه** ـ أو قل **كلاما ذا قيام** ـ وإلا فهو مجرد شطح ضال أو سفسطة مضلة، لأن القومة لا تكون إلا بعمل ذي قيم صالحة موجِّهة (بكسر الجيم المشددة) لأفراد القوم كلهم؛ يلزم من ذلك أن القومة الفلسفية العربية تقتضي اتباع خِطط ـ أو «استراتجيات» ـ خطابية معينة تحدد مسارات عملية واختيارات قيمية، نحصي منها ثلاثا أساسية، وهي: «المقاومة» و«الإقامة» و«التقويم»؛ فلنمض الآن إلى بيان طبيعة كل واحدة منها، مع ضرب مثال وجيز عليها، على أن نخصص الفصول اللاحقة من هذا الكتاب لتحليل نماذج موسعة لهذه الخطط الخطابية التي ينبغي ـ نحن العرب ـ أن نواجه بها تهويد الفلسفة، فضلا عن تغريبها.

1.2.2. خطة المقاومة

ليس المقصود بمفهوم «المقاومة» مجرد ثبات القوم أمام القوة المادية للخصم، لأن هذا الثبات، وإن حفظ القوم في وجوده وسلوكه، فقد لا يضعف الخصم، لا في عدده ولا في عدته، وإنما المراد به هو مواجهة القوم

لقيم الخصم بقيم **أقوم** تنزَع عن قوته المادية امتيازها واعتبارها، ولا «أَقوَمِية» بغير بُعد الغور واتساع المدى؛ ولما كانت المقاومة المطلوبة في نطاق الخطاب الفلسفي هي عبارة عن «**مقاومة مفاهيم**»، وجب أن تكون هذه المقاومة، لا متوجهة إلى مفاهيم محدودة تبدو في ظاهرها منافية لعمل القوم وقيمهم، وإنما متوجهة إلى كل المفاهيم المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي بلا استثناء؛ فبقدر ما يكون مجال المقاومة أوسع، يكون تأثيره في سلطان هذا الفضاء أبلغ؛ ونصوغ هذه الخطة كما يلي:

*** لِتعترضْ على كل مفهوم منقول من الفضاء الفلسفي العالمي، حتى تَثْـبُت لك بالدليل صحته وفائدته لمجالك التداولي.**

تنطوي هذه الخطة الاعتراضية على العناصر التالية:

أ. أنها تستوفي الغرض من الفلسفة الذي هو على وجه الإجمال، السؤال والنقد؛ فالاعتراض، اصطلاحا، هو السؤال الموجه على دعوى الخصم والذي ينتقد صحتها؛ وللعرب فيه قدم راسخة تشهد بذلك كتب «علم المناظرة»[26].

ب. أن دخول المتفلسف العربي في نقد ما لا يخطر نقده على بال المندمجين في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم ـ أو في الشك في ما يعتقدونه ولا يشكون فيه ـ خير دليل على سحب القوة من يد هؤلاء المندمجين؛ فمن المعروف أن الانتقاد في الفلسفة دليل قوة والاعتقاد فيها دليل ضعف، والإنسان العربي هنا منتقد في حين أن الإنسان المندمج معتقد.

ج. أن هذا النقد ليس رفضا مسبَّقا، ولا ردا متعسفا، وإنما هو عرض للمفاهيم المنقولة على معيار الأدلة المنطقية، حتى إذا قام الدليل عليها أمضاها، وإذا تعذر الدليل أقصاها، فضلا عن أن فيه زيادة في القدرة الاستدلالية التي هي زينة التفلسف.

د. أن صحة الدليل لا تكفي في قبول المفاهيم المنقولة، بل ينبغي أن

---

(26) انظر كتابنا: **أصول الحوار وتجديد علم الكلام**

تكون هذه المفاهيم المدلَّل عليها نافعة للأمة، فليس كل ما ثبتت صحته، ثبتت فائدته؛ لذا، فالمتفلسف العربي يعرضها كذلك على معيار القوام ـ الذي هو، كما ذكرنا، جملة القيم التي تأخذ بها الأمة ـ فإن وافقته أقرها، وإن خالفته صرفها.

ولنضرب مثالا يوضح كيف أنه لا يجدي كثيرا أن نقاوم مفاهيم **منفردة** مأخوذة من الفضاء العالمي المتهود، وكيف أنه يتعين علينا أن نجعل مقاومتنا تشمل سائر المفاهيم المنقولة من هذا الفضاء، حتى يُختبَر صوابها وصلاحها؛ وليكن هذا المثال هو مفهوم «نهاية التاريخ» الذي عمت به البلوى؛ فلا نزاع في أن بعض متفلسفة العرب المعاصرين اعترضوا عليه، لكونه، في نظرهم، ينتصر «لليبرالية الأميركية»؛ لكن هذا الاعتراض، وإن كان متوجها عليه، فإنه ليس أبدا كافيا، ذلك أن هذا المفهوم عنصر واحد في بنية فكرية واسعة رسخت في الممارسة الفلسفية الغربية وتقلدها متفلسفة العرب عن تبعية؛ وهذه البنية هو أن **التاريخ يتحرك بانتظام في اتجاه مسطَّر معقول ينتهي بتحقيق الغاية منه**؛ فهذا «هيغل»، الذي يُعدّ أول من فَلْسف هذا المفهوم، يرى في التاريخ مجالا لتكوين الإنسانية كلها، مجالا يتقلب فيه الإنسان في أطوار متتالية تنقله من طور يكون فيه أقل عقلا وأقل حرية إلى طور يكون فيه أكثر عقلا وحرية، حتى يصل إلى الطور الذي يكتمل فيه عقله وتكتمل فيه حريته، وهو الذي تنهض به الدولة التي تبني علاقات معقولة وحرة بين المواطنين؛ لهذا، كان على الفيلسوف العربي ألا يقتصر اعتراضه على مفهوم «نهاية التاريخ»، بل يتعداه إلى مفاهيم أخرى تدور معه، منها مفهوم «التاريخ الإنساني» ومفهوم «وحدة اتجاه حركة التاريخ» ومفهوم «التقدم المتصاعد»، ومفهوم «المعقولية التاريخية» ومفهوم «الغرضية التاريخية» ومفهوم «تحقق النهاية في دولة مخصوصة»، وغيرها كثير.

ولا يقف الأمر عند هذا، بل يجاوزه إلى ضرورة الاعتراض على «فلسفة التاريخ» المنقولة إلينا بجِلّها ودِقّها؛ ذلك أن هذه الفلسفة لم تكن ـ كما يُظن ـ إبداعا عقليا مبنيا على دراسات علمية للظواهر التاريخية، وإنما كانت في أصلها ثمرة صياغة علمانية لخبر له أصل في **التوراة**؛ ومضمون هذا الخبر عند

جمهور اليهود هو أن المسيح لم تتم بعثته بعد، وأنه لن يُبعث إلا في آخر الزمان ليُنهي الخطيئة ويقيم الحياة الكاملة والحقة في الأرض، وأن إسرائيل هي الأمة التي تحمل الأمل في مجيء هذا المخلِّص للإنسانية جمعاء؛ وقد جعل بعض متفلسفة اليهود المحدثين من هذا الخبر الذي أسيء تأويله أيما إساءة المبدأ الأكثر أصالة في اليهودية[27].

وهكذا، يتبين أن القول بنهاية التاريخ إنما هو صيغة علمانية للقول ببعثة المسيح في آخر الزمان على مقتضى الفهم اليهودي، فيتوجب علينا الاعتراض الشامل على فلسفة التاريخ التي بُنيت على هذا المفهوم وأمثالِه، وذلك لمقاومة أسباب التهويد الذي دخل عليها، حتى لا نتطبع بها من حيث لا نعرف، فنسعى إلى حتفنا بعقولنا، لا بِعقول غيرنا.

2.2.2. خطة التقويم

لقد غلب على المتفلسفة العرب المعاصرون التفريق بين التقويم بمعنى «إزالة الاعوجاج عن الشيء» ـ أو قل «التعديل» ـ وبين التقويم بمعنى «وضع قيمة للشيء» ـ أو قل «التقدير» ـ حتى ظن بعضهم أنه يحتاج، رفعا للالتباس، إلى تخصيص لفظ «التقييم» لأداء هذا المعنى الثاني، مع أنه اشتقاق لا يصح، لأن الأصل هو: «قوَم»، وليس «قَيَم»؛ وقد يلجأ بعضهم لذات الغرض إلى لفظ «التثمين»، وهو أقرب إلى الصواب، إذ يكاد ينحصر معناه في تقدير ثمن الشيء؛ ولا يبعد أن يكون المتفلسف العربي قد تأثر في هذه التفرقة بين معنى «التعديل» ومعنى «التقدير» اللذين ينطويان في مفهوم «التقويم» بالمنقول من الفضاء الفلسفي العالمي، هذا الفضاء الذي طغى عليه، في توجهه العلماني، التكلف في صرف القيم عن الأشياء والأحداث، باسم «الموضوعية»، مع أن الموضوعية هي ذاتها قيمة؛ والحال أن هذه التفرقة المتداولة مردودة كليا، وتوضيح ذلك أن إزالة العِوج عن شيء ما لا تكون إلا على وفق قيمة عليا محدَّدة تتحقق بها استقامته كما أن تعيين القيمة لشيء ما لا تكون إلا على

---

(27) انظر:

M. Löwy: **Rédemption et utopie**, Puf, Paris, 1988, p. 67.

اعتبار أن هذه القيمة تجعل منه شيئا مستقيما متى كانت قيمة عليا أو معوجا متى كانت قيمة دنيا؛ فلا قيمة بغير استقامة أو اعوجاج كما أنه لا استقامة أو اعوجاج بغير قيمة[28].

وعلى هذا، فإن خطة التقويم التي تعتمدها القومة الفلسفية العربية تقتضي الجمع بين هذين المعنيين: «إزالة الاعوجاج» و«التزود بالقيم»؛ ونصوغ مضمون هذه الخطة على الشكل الآتي:

*** لِتعمل على أن تتمتع المفاهيم الفلسفية بأقصى قدر من الحركية داخل مجالك التداولي عن طريق وصلها بقيمه العملية.**

نستخرج من هذه الخطة المحرِّكة العناصر التالية:

أ. أن المفاهيم الفلسفية التي تنقسم إلى قسمين: «المفاهيم المأصولة» ـ أو «الأصلية» ـ و«المفاهيم المنقولة»[29] هي أكثر من غيرها عرضة للجمود على حالها، وذلك لصبغتها التجريدية التي لا تتأسس على معطيات موضوعية ـ كما تتأسس عليها المفاهيم العلمية فتتطور بتطور هذه المعطيات ـ وإنما تتأسس على تقديرات ذاتية قد تتغير أسبابها وتبقي هي ثابتة؛ والجمود في المفهوم الفلسفي اعوجاج ليس أضر منه على القدرة الإبداعية للمتفلسف.

ب. المفروض في المفاهيم المأصولة أن تكون ثمرة العمل الذي يميز المجال التداولي للمتفلسف العربي وثمرة التفاعل مع قيمه التي تتجدد بتجدد هذا العمل؛ لكن قد يحدث أن تستغرق المفهومَ المأصولَ العلاقاتُ والبنيات المجردة التي يدخل فيها، فتضعف صلاته بالعمل الذي نشأ عنه، حتى يكاد هذا العمل ينزوي عنه كليا، فيحتاج إلى أن يُتدارك بما استجد من قيم عملية، حتى يستعيد فائدته.

ج. المفروض في المفاهيم المنقولة أن تكون ثمرة العمل الحاصل في

(28) معلوم أن القيم على نوعين: «القيم العليا» التي تسمو بالإنسان، و«القيم الدنيا» التي تنحط به، ونحن عندما نستعمل لفظ «القيم» مجردا، فالمراد هو القيم العليا.

(29) نشتق لفظ «مأصول» بمعنى «الأصلي» على نفس الصيغة التي ورد بها ضده: «المنقول»، وذلك لإبراز التضاد القائم بينهما.

مجال تداولي غير المجال العربي، فتبقى هذه المفاهيم حاملة لخصوصية هذا المجال الأجنبي ولو زُعِم أن العمل الذي حصل فيه هو ذو بعد عالمي؛ وما لم تَزُل عنها هذه الخصوصية الأجنبية وتُستبدَل مكانها خصوصية المجال التداولي العربي، فإن الجمود يدخلها من كل جانب، حتى تُصبح ضارة بغيرها من المفاهيم غير المنقولة، فضلا عن أنها تورِّث المتفلسف العربي روح التقليد والتبعية؛ لذا، يحتاج هذا المتفلسف إلى تزويدها بالقيم التي تنقل إليها الصبغة العملية لمجاله التداولي.

د. أن القيم التي بمقدورها أن تُخرج المفاهيم الفلسفية من الجمود وتدفع عنها مضرته وكذا أن تبعث فيها الحركة وتجلب إليها منفعتها هي القيم التي من شأنها أن تحقق القومة الفلسفية؛ ولا حصول لهذه القومة بغير القيم العملية القومية؛ فقد بان أن القيم لا تفتأ تمد العمل الجماعي المتواصل والمتجدد بروحها وتوجيهها كما لا تفتأ تستمد من هذا العمل فاعليتها وقدرتها على إنتاج قيم جديدة، فاعلة ومنتجة مثلها.

وليكن مثالنا على المفاهيم الفلسفية المنقولة من الفضاء الفلسفي العالمي والتي تتطلب تقويم اعوجاجها هو مفهوم «الحداثة» الذي دخل عليه هو الآخر فعل التهويد؛ فلا أحد يمكن أن يتجاهل الظروف الاجتماعية والسياسية التي نشأ وتطور فيها هذا المفهوم في الأقطار «الأوروبية»، ولا أن يجهل المدلولات الواسعة التي صار يحملها بموجب هذه الظروف المتقلبة ولو أن الغالب استعماله كمرادف لمفهوم «التنوير»[30]؛ بيد أن نقل هذا المفهوم إلى مجال التداول العربي أفضى إلى جموده، ودليل هذا الجمود هو أن الذين تسموا بـ«الحداثيين» من مثقفي العرب لا ينفكون يرددون بشأنه في سياقه العربي الجديد ما علموا من أوصافه وأطواره في مجاله الأصلي، حتى زعموا أنه ينبغي أن يتحقق في هذا السياق العربي بنفس الأسباب التاريخية التي تحقق بها في أصله «الأوروبي»، لتسليمهم بمبدإٍ منقولٍ هو الآخر، وهو «مبدأ التاريخ الإنساني الكلي».

(30) الملاحظ أن رواد التنوير في ألمانيا كانوا من اليهود، نذكر منهم على الخصوص «ليسينغ» (Lessing) وابن مندل (Mendelssohn).

والحق أن إدراج هذا المفهوم في فضائنا الفلسفي الخاص كان يستلزم إخضاعه للقيم العملية التي تميز المجال التداولي العربي؛ ولو أننا عرضناه على محك هذه القيم، لتبيَّنت الحقائق التالية:

أولاها، أن زمان الحداثة لا يمكن أن يُضاد زمان القرون الوسطى كما هو الشأن في مجاله الأصلي، لأن هذه القرون شهدت الحضارة العربية.

والثانية، أن التوسل بالعقل والعناية بالإنسان لا يمكن أن يختصا بزمان الحداثة، ولا أن انبثاق العلوم وتقدمها يمكن أن يرجعا إليها وحدها.

والثالثة، أن المساواة بين الناس أمام القانون لا يصح أنها من وضع الحداثة، ولا حتى أن التعايش بين عقائد مختلفة صفة خاصة بها.

فكل هذه الميزات وغيرها وُجدت في حضارات سابقة على أقدار مختلفة كما وُجدت في الحضارة العربية بقدر كبير لم يضر به إلا انحدارها اللاحق؛ وعليه، فلا يمكن اعتبار الحداثة قطيعة وقعت في التراث الإنساني بأجمعه، وإنما هي قطيعة في جزء منه وتجديدٌ في جزء ثان وتعديل في جزء ثالث واستئناف في جزء رابع وإعادة في جزء خامس، وهكذا دواليك.

وليس هذا فقط، بل قد تُعدّ الحداثة في جانب منها انتكاسا أو تقهقرا بالنسبة إلى التراث الإنساني، فضلا عن التراث العربي، بحيث لا تحتاج إلى التقويم في شيء قدر احتياجها إليه في هذا الجانب، بالنظر إلى الضرر البالغ الذي قد يأتي منه إلى القومة الفلسفية التي نبتغيها؛ وبيان ذلك أن أحد المبادئ التي قامت عليها الحداثة هو إنكار القيم المتعالية، ومعلوم أن الأصل في القيمة هو العلو، لأن الغرض منها هو أن ترفع همة الإنسان إليها؛ وكلما ازدادت القيمة علوا، كانت أدل على مقتضاها وأقرب إلى الوفاء بوظيفتها؛ ومعلوم أيضا أنه ليس في القيم أعلى من القيم المتعالية، بل هي نهاية العلو، فتكون أوفى بغرض القيمة من غيرها؛ ولَمّا أقدم أهل الحداثة على صرف هذه القيم المتعالية، فقد استبدلوا الذي هو أدنى بالذي هو أعلى، ومن يستبدل الأدنى بالأعلى لا يأمن أن يضره الأدنى؛ ولا يبقي ما يمكن أن تدعي الحداثة الاختصاص به إلا تقريرها بأن الإنسان ابن عصره، لكن الإنسان الذي لا يتزود

بأعلى القيم لا يكون فاعلا في عصره بقدر ما يكون منفعلا به، ومن ينفعل بالشيء لا يأمن أن يُستدرَج إلى ما يضره؛ والقومة الفلسفية التي نلتمسها لا تتحقق إلا بدوام الترقي في سُلَّم القيم، حتى تبلغ أعلى مراتبه.

3.2.2. خطة الإقامة

تقتضي خطة الإقامة أن لا نتوقف عند حد الاشتغال بالنقد لِما يَفد علينا من مفاهيم ومسائل موضوعة في الفضاء الفلسفي العالمي المتهود، حتى إذا تبينت صحة ومنفعة بعضها، أخذنا به ونظرنا فيه ـ مما يجعل الفلسفة العربية الحديثة تبدو أشبه باختزالٍ لهذا الفضاء لا يُخرجها أبدا من دائرة التقليد ـ بل يجب أن نسعى إلى **إقامة فضاء فلسفي عربي** يتضمن من المفاهيم والمسائل ما لا نجد له بالضرورة مثيلا في الفضاء الفلسفي العالمي المزعوم، وفيه ينبغي دمج ما أبقَى عليه الامتحان النقدي من المفاهيم والمسائل المأخوذة من هذا الفضاء الأخير، مما ينقلها من وصف الاختزال إلى وصف الإبداع، إذ يعاد إبداعها في الفضاء الفلسفي العربي المستحدَث بفضل ما ينشأ بينها وبين عناصره الأصلية من علاقات جديدة لا نظير لها في فضائها الأول؛ ولكن بيت القصيد في كل هذا هو كيف إيجاد هذا الفضاء الفلسفي العربي الأصيل، فما زال المتفلسف العربي لا يجرؤ إلى حد الآن أن يضيف إلى المفاهيم الفلسفية التي يصنعها غيرُه مفاهيم يصنعها من عنده، فضلا عن أن يزاوج بينهما ليولد منهما من المفاهيم ما ليس فيهما على انفراد؛ وحتى نوضح كيف يكون صنع المفاهيم الفلسفية، نصوغ مضمون خطة الإقامة على النحو الآتي:

*** لتجتهد في أن ترتقي بالمعاني الطبيعية التي تدور في مجالك التداولي إلى رتبة المفاهيم الصناعية، وذلك بالاستدلال عليها وبها.**

تتضمن هذه الخطة التدليلية على العناصر التالية:

أ. أن المفهوم الفلسفي ليس مفهوما منقطع الصلة بمجال التداول الطبيعي، وإنما هو ثمرة الاشتغال الصناعي على المعاني المستمدة من هذا المجال؛ والمفاهيم الفلسفية التي ننقلها عن غيرنا لا تزيد عن كونها تصنيعا للأفكار الطبيعية التي تروج في مجالات التداول الخاصة بهم؛ لذلك، يتوجب

علينا، نحن أيضا، أن نستخرج من المعاني التي تدور في المجال العربي مفاهيم لا تقل أداء فلسفيا عن نظائرها المنقولة من الفضاء العالمي المزعوم.

ب. أن الاجتهاد في إقامة الدليل على المعنى الطبيعي لا يخلو من أحد الأمرين: إما أن يفضي إلى الوقوف على هذا الدليل، فيرتقي بهذا المعنى إلى درجة المفهوم النظري، لأن مقتضى النظر إنما هو التوسل بالدليل؛ وإما أن لا يفضي إلى تحصيل هذا الدليل؛ وفي هذه الحال، إما أن يكون المعنى الطبيعي بديهيا لا يحتاج إلى دليل مُثبِت، فينتقل إلى درجة المفهوم الضروري؛ وإما أن يكون هذا المعنى باطلا لا يثبت بدليل، فننصرف عنه، وإما أن يكون مشتبها لا يتبين دليله، فنتوقف فيه؛ ومتى كان المفهوم نظريا أو ضروريا، صار **مفهوما مشروعا**.

ج. أن الاجتهاد في الاستدلال بالمعنى الطبيعي ـ متى تحددت صفته النظرية أو الضرورية ـ أو الاستعانةَ به في هذا الاستدلال أو الاجتهادَ في استنتاج ما يترتب عليه من نتائج قريبة أو بعيدة، يجعل منه **مفهوما منتِجا**.

د. أن الارتقاء بالمعاني المستمدة من المجال التداولي العربي إلى مفاهيم **مشروعة** عن طريق التدليل عليها **ومنتجة** عن طريق التدليل بها ـ أي تزويدها بالخاصيتين الإجرائتين: «المشروعية» و«الإنتاجية» ـ يكفي لجعلها تتمتع بالقوة الفلسفة تمتُّع نظائرها المأخوذة من الفضاء الفلسفي العالمي بهذه القوة.

هـ. أن حظوظ الإبداع الفلسفي بواسطة المفاهيم المأصولة أوفر من حظوظ الإبداع بواسطة المفاهيم المنقولة ـ إلا أن تندمج هذه المفاهيم في الفضاء الذي تشكله المفاهيم المأصولة ـ نظرا لأن المتفلسف العربي يملك أسبابها التداولية من ربط بأصولها الطبيعية وضرب الأمثلة عليها وفتح آفاق توسيعها، في حين ليس له من سبيل إلى امتلاك هذه الأسباب في المجالات المنقول منها، إلا أن يعيش بين أهلها كما يعيشون.

وقد نجد في مفهوم «القُطْرية» مثالا على المفاهيم الفلسفية النادرة التي وضعها مفكرو العرب المعاصرون من عندهم؛ والفائدة الإجرائية لهذا المفهوم لا غبار عليها، إذ يضاد مفهوم «القومية»: فالقومي هو ما شمل الأمة بأسرها،

بينما «القطري» هو ما اقتصر على جزء من هذه الأمة الواحدة لاعتبارات ضيقة كالاعتبار السياسي أو حتى الاعتبار الجغرافي؛ كما أن فائدته السياسية لا خلاف فيها، فهو ينفع في مواجهة تحدي التمزق الذي ما بَرِح يتهدد الأمة العربية، والذي يزداد خطره مع تزايد تهويد الفكر وتهويد الأرض معا؛ ولا تنحصر فوائده الإجرائية والسياسية في نطاق هذه الأمة، بل قد تتعداه إلى إعادة تقويم نزعات التجمع التي تشكلت خارج هذا النطاق العربي، كتلك التكتلات المبنية على وحدة العرق أو وحدة اللغة أو وحدة الأرض التي شهدتها «أوروبا» منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر، فقد بات من الجائز أن نتكلم بصدد بعضها، لا عن قوميات، وإنما عن قطريات، لأنها تُفرِد مقوِّما واحدا بالاعتبار وتُلغي غيره، في حين أن التجمع القومي يشترط تداخل مقومات متعددة تجعله مفتوحا على غيره، لا منغلقا على نفسه انغلاق التجمع القطري؛ وقد لا يصدق مفهوم «القطرية»، متى اعتبرنا معناه اللغوي الأصلي، على جماعةٍ صدقَه على اليهود في «أوروبا»، لأنهم لم يفكروا خلال تاريخهم فيها إلا في قطر يقتطعونه في مكان ما من الأرض، وقد فعلوا في أرض فلسطين، ولَسَاء ما فعلوا.

وقد آن الأوان لكي نخوض معركة اصطلاحية نواجه فيها مصطلحات الفضاء الفلسفي المتهود بمصطلحات تدفع عنا شرور التهويد، فنفرِّق حيث لم يفرق أهل هذا الفضاء، ونجمع حيث لم يجمعوا، ونصرح بما أضمروا، ونسمعهم ما لم يسمعوا، ونستشكل ما لم يستشكلوا، ونفلسف ما لم يفلسفوا، أو قل باختصار ننشئ في الفكر ما لم يُنشئوا؛ فإن قوة الاصطلاح غدت لا تقل عن قوة السلاح، وإلا فهي تزيد عليها متى اعتبرنا الاكتساح الذي حققه الإعلام.

وحاصل الكلام في هذا الفصل أن تأريخ الفلسفة انبنى على القول **بكونية الفلسفة**؛ واتخذ هذا القول صورتين اثنتين، إحداهما «الصورة الإغريقية» التي تدعي بأن الفلسفة **كلية** ـ أي أنها تنطبق على **جميع الأفراد**؛ والثانية، «الصورة الأوروبية» التي تدعي بأن الفلسفة **عالمية** ـ أي أنها تنطبق على **جميع الأقطار**؛

لكن مبدأ الكونية الفلسفية، على وجه العموم، تنقضه شواهد عدة، أحدها ارتباط الفلسفة بالسياق التاريخي الاجتماعي، والثاني ارتباطها بالسياق اللغوي الأدبي، والثالث اختلاف الفلاسفة فيما بينهم، والرابع تصنيف الفلسفات بحسب القوميات؛ أما الصورة الإغريقية لمبدإ الكونية الفلسفة ـ وهي أن الفلسفة كلية ـ فتَرِد عليها اعتراضات مختلفة يلزم منها أن الفلسفة التي وضعها اليونان هي، على الحقيقة، فكر قومي يخصهم، لكنه استطاع أن يعُمَّ الأقوام الأخرى لأسباب لها صلة بالامتياز العلمي الذي نُسب إليهم؛ وأما الصورة الأوروبية لمبدإ الكونية ـ وهي أن الفلسفة عالمية ـ فَترِد عليها، هي الأخرى، اعتراضات مختلفة يلزم منها أن الفلسفة التي وضعتها «أوروبا»، هي، على الحقيقة، فكر قومي اختص بكونه جمع بين صفتين اثنتين: «التأثير الألماني» و«التوجيه اليهودي»، لكنه استطاع أن يُعمِّم على أقطار العالم كله بأسباب لها صلة بالهيمنة السياسية للغرب.

ولا سبيل للفيلسوف العربي إلى مواجهة التهويد الجاري للفلسفة الحديثة على مرأى ومسمع من العالم إلا بالسعي إلى خَلق فضاء فلسفي عربي يستند إلى **قومية حية** تتصف بخصائص ثلاث، إحداها «**القيام**»، وهو على ضربين: «**القيام الجهادي**» الذي هو عبارة عن العمل الذي تُدفع به التحديات السلبية؛ و«**القيام الاجتهادي**» الذي هو عبارة عن العمل الذي تُدفع به التحديات الإيجابية؛ والخاصية الثانية «**القوام**»، وهو عبارة عن مجموعة القيم التي تزود العربي بالهمة والفكرة القادرتين على مواجهة تحديات التهويد؛ والخاصية الثالثة «**القومة**»، وهي اشتراك جميع أفراد القوم في الإتيان بالعمل المتصل والموجَّه بالقيم العليا؛ كما ينبغي لهذا الفضاء الفلسفي العربي أن يتوسل في إنجاز هذا العمل المزدوج بخطط خطابية قومية محددة، منها أولا **خطة المقاومة** التي توجب أن نمارس الاعتراض على كل المفاهيم الفلسفية المنقولة، ولا نقبل منها إلا ما تأكدنا من صحته بواسطة الأدلة القاطعة وتأكدنا من فائدته بواسطة القيم النافعة؛ وثانيا، **خطة التقويم** التي توجب أن نحفظ الصلة بين المفاهيم الفلسفية وبين القيم التي توجِّه العمل في مجالنا التداولي أو بينها وبين القيم التي تكون ثمرة هذا العمل، حتى تبقى هذه المفاهيم حية

تؤدي وظيفتها في إيقاظ الإنسان العربي، تُحرِّر طاقاته وتنوِّر اختياراته؛ وثالثا، **خطة الإقامة** التي توجب أن نرفع المعاني المتداولة في مجالنا العربي المشترك إلى رتبة المفاهيم الفلسفية، وذلك بأن نوفر لها **المشروعية** عن طريق إسنادها إلى أدلة صحيحة، ونوفرَ لها **الإنتاجية** عن طريق استخراج نتائج مثمرة منها؛ وهكذا، نتمكن على التدريج من خلق فضاء فلسفي عربي فيه من الإبداع الفلسفي بقدر ما فيه من الخصوصية القومية.

وبعد أن فرغنا من بيان كيف أن الخطط الخطابية التي تنتهجها القومية الحية تنفع في دفع آفة معينة عن الفلسفة العربية، وهي **آفة «التهويد»**، نمضي إلى بيان كيف أن هذه الخطط لا ينحصر نفعها في هذه الحالة الخاصة، بل يجاوزه إلى دفع كل ما يمكن أن يضر بهذه الفلسفة ويقطع عنها طريق التحرر والإبداع؛ فقد أضرت بها قديما **آفة «التغريق»**، إذ جعلتها لا تتسع إلا لإشكالات المقارنة بين العقيدة الإسلامية والفلسفة اليونانية كما تضر بها حديثا **آفة «التغريب»**، إذ تجعلها تجتر إشكالات الغرب وتتقلب بينها كما يتقلب؛ ولنبدأ بتوضيح كيف أن خطة المقاومة تفيدنا في اتقاء آفات الممارسة الفلسفة على وجه العموم، فنبحث، في الفصلين المواليين: الثالث والرابع، الوجوه التي تُخلِّصنا بها من جملة **الأساطير** التي أحاطت بهذه الممارسة خلال تاريخها الطويل.

الفصل الثالث

كيف نقاوم
أسطورة الفلسفة الخالصة؟

لقد تقرر أن الفلسفة بِنْت «اللوغوس»، أي أنها قول يستند، في إثبات مسائله وحقائقه، إلى أدلة العقل القاطعة أو شواهد الواقع الساطعة أو باختصار هو القول النظري الأمثل؛ وضده القول الخبري الذي لا يتقيد بضوابط الاستدلال المقررة أو لا يقوم بشرائط الحس المألوفة كالقول الديني أو القول الأدبي أو حتى القول التاريخي؛ وقد عبَّر عنه اليونان بلفظ «الميتوس»، ويجوز أن ننقله إلى العربية بلفظ «الأسطورة»، سواء اعتبرنا هذا اللفظ مشتقا من الفعل العربي: «سَطَّر» بمعنى «كتب» أو اعتبرناه تعريبا للفظ اليوناني: «إيسْتوريا»، فتكون الأسطورة هي عبارة عن القول الذي لا دليل عليه من العقل المعهود أو لا سند له من الواقع المشهود؛ يتضح من هذا أن القول الأسطوري، ولو أنه يضاد القول النظري التدليلي، فليس هو مطلقا قولا خرافيا أو قولا جُزافيا، إذ ليس يمتنع أن تأخذ الأسطورة بمسلك في التعقل غير المسلك الاستدلالي وتأخذ بمقتضىً في التحقق غير المقتضى الحسي.

لكن الذي يجب الوقوف عنده هو أن هذا التضاد المبدئي بين الفلسفة والأسطورة لم يَحُل دون وقوع الممارسة الفلسفية في **أساطير مختلفة**: منها أساطير أصلية وأخرى فرعية؛ ولا سبيل إلى وضع قول فلسفي عربي قومي إلا إذا تمت مقاومة هذه الأساطير الخفية وصرفها عن هذه الممارسة؛ فبهذه المقاومة وحدها، يمكن أن نُحدث انعطافا حاسما نَدخل به ـ نحن العرب ـ عهدا جديدا في الممارسة الفلسفية؛ فلنمض إذن إلى بسط الكلام في هذه

الأساطير، فنفرد هذا الفصل الثالث لأسطورة أصلية ظلت تهيمن على هذه الممارسة، طيلة تاريخها المديد، على أن نتناول في الفصل الموالي له بعض الأساطير التي تتفرع عليها.

فنقول إن أُولى هذه الأساطير التي تُشكّل إحدى مفارقات الفلسفة هي الادعاء بأن العقل ـ أو «اللوغوس» ـ الذي يميز الممارسة الفلسفة يصفو ويتمحّض فيها بالكلية، بمعنى أن القول الفلسفي قول عقلي، لا تخالطه أية شائبة من شوائب الأسطورة، فيكون **قولا عقليا خالصا**؛ والحال أن هذا الادعاء الذي ينفي على وجه القطع عن القول الفلسفي كل أسطورية ممكنة لا برهان من العقل يثبته ولا سلطان من الواقع يؤيده، فيكون عبارة عن ادعاء أسطوري؛ ووجه المفارقة فيه أنه يقع في الأسطورة من جهة تقريره أنه يخلو منها؛ فإذن السؤال الأساسي الذي ينبغي أن تشغلنا الإجابة عنه في هذا المقام هو كيف ندفع عن الفلسفة **أسطورة الخلوص العقلي**، بحيث نمهد لوضع **فلسفة عربية حية**.

1. المبادئ المنهجية والفرضية العامة

قبل أن نشرع في الجواب على هذا السؤال، نحتاج إلى أن نذكر بعض المبادئ المنهجية الأساسية التي اعتمدناها في هذا الدفع، وهي ثلاثة: «مبدأ المعرفة الموضوعية» و«مبدأ التقسيم التركيبي للكلام» و«مبدأ التقسيم البياني للكلام».

1.1 المبادئ المنهجية

1.1.1. مبدأ المعرفة الموضوعية: معلوم أن المعرفة الموضوعية لشيء ما لا تتأتى للمرء إلا إذا اتخذ إزاء هذا الشيء وجهة نظرٍ خارجية يستعمل فيها وسائل مقررة بوجوه إجرائية محددة؛ والحال **أن الفلسفة وحدها من دون شُعب المعرفة الإنسانية التقليدية لم تكن، في تاريخ ممارستها كله، محلَّ هذه المعرفة الموضوعية، لا غربا ولا شرقا**؛ ولا يمكن لأحد، متفلسفا كان أو غير متفلسف، أن يزعم أنه يعرف الفلسفة كما يعرف العالِم

موضوعه الذي ينظر فيه[1].

فهل هذا يعني أن من لا يعرف الفلسفة من الخارج على طريقة العلماء قد يعرفها من الداخل على طريقة الأدباء؟ الجواب هو أن **لحصول المعرفة الداخلية بالشيء معيارا مخصوصا، وهذا المعيار هو اكتساب القدرة على الإبداع في هذه المعرفة بوجه من الوجوه**، ذلك لأن مَن تداخَل مع الشيء بوجدانه لا بد أن يدرك منه ما يجعله قادرا على أن يبدع فيه ولو لم يُحصّل إدراكُه القوةَ الإجرائية التي يحصّلها الإدراك النظري العلمي.

ونحن إذا أخذنا بهذا المعيار في تقويم الفلسفة الخالصة، ظهر أن المشتغلين بها من العرب خَلَوا من هذه المعرفة الداخلية؛ فمن الثابت أنهم في أول عهدهم بهذه الفلسفة، لم يبدعوها من لدن قرائحهم، وإنما نقلوها نقلا عن اليونان المتقدمين، ولا أنهم في ثاني عهدهم بها أبدعوا فيها شيئا يستحقون أن يُذكَروا به، وإنما تلقفوها تلقفا من الغربيين المتأخرين؛ وكان الأجدر بهم أن يقدِّموا لذلك بالسعي إلى أن يعرفوا معرفة موضوعية ما يأخذون من هؤلاء أو أولئك؛ وعلى هذا، ففلسفتهم ليست ثمرة معرفة داخلية، ولا بالأولى ثمرة معرفة خارجية.

1.1.2. مبدأ التقسيم التركيبي للكلام، معلوم أيضا أن الأقسام التركيبية العامة للكلام الدال هي: « اللفظ» و«الجملة» و«النص»، إلا أن هذه الأقسام قد تزدوج بأقسام تركيبية خاصة تختلف باختلاف مقتضيات ممارسة المعرفة في مجالات الكلام الإنساني؛ فعلى سبيل المثال، للكلام العلمي أقسام خاصة مضاهية لهذه الأقسام العامة، وهي: «التصور» و«القانون» و«النظرية»؛ فالتصور هو لفظه الحقيقي، والقانون هو جملته الحقيقية، والنظرية هي نصه الحقيقي؛ فكذلك الأمر بالنسبة للكلام الفلسفي، فهو أيضا له أقسامه الخاصة التي تضاهي أقسام الكلام العامة، وهي بالذات: «المفهوم» و«التعريف» و«الدليل»؛

---

(1) هذه المعرفة الموضوعية الخارجية هي التي أطلقنا عليها اسم «فقه الفلسفة»، وقد نسميها «علم الفلسفة»؛ أما اسم «نقد الفلسفة»، فلا يصلح، لأن هذا النقد قد يكون نقدا فلسفيا، لا علميا، فنبقى في دائرة الفلسفة من حيث نريد أن نخرج منها إلى دائرة تضعها موضع النظر العلمي.

فالمفهوم هو بمنزلة اللفظ الفلسفي والتعريف هو بمنزلة الجملة الفلسفية والدليل هو بمنزلة النص الفلسفي.

وعلى هذا، فإن السؤال العام الذي وضعناه ينبغي أن ينقسم الآن إلى ثلاثة أسئلة خاصة:

أولها، كيف نتصدى للمفهوم الفلسفي الخالص، بحيث نجعل المفهوم الفلسفي العربي **مفهوما حيا**؟

والثاني، كيف نتصدى للتعريف الفلسفي الخالص، بحيث نجعل التعريف الفلسفي العربي **تعريفا حيا**؟

والثالث، كيف نتصدى للدليل الفلسفي الخالص، بحيث نجعل الدليل الفلسفي العربي **دليلا حيا**؟

ومتى استطعنا أن نجيب على هذه الأسئلة الثلاثة، استوفينا المطلوب في بيان الفلسفة العربية الحية، بما أن هذه الأقسام الثلاثة حاصرة للكلام الفلسفي.

3.1.1. مبدأ التقسيم البياني للكلام، معلوم أخيرا أن للكلام قسمين بيانيين كبيرين هما: «العبارة» و«الإشارة»، **فالعبارة هي كلام دال على الحقيقة صريحٌ لفظُه محكمٌ تركيبه، بينما الإشارة، على عكسها، كلام دال على المجاز أو مضمرٌ لفظه أو مشتبهٌ معناه**؛ وهذا يعني أن العبارة هي، أساسا، كلام يلتزم بضوابط **العقل المجرد**، في حين أن الإشارة هي، أساسا، كلام ينفتح على رحاب **الخيال المجسَّد**؛ وانضباط العبارة بقيود العقل المجرد يجعل مضمونها متغلغلا في عالم المعقولات الكلية، **منقطعا عن خصوصية المجال الذي يتداولها فيه واضعها**، بينما انفتاح الإشارة على أودية الخيال يجعل مضمونها متغلغلا في عالم المعاني المشخصة، **متصلا بخصوصية المجال الذي يتداولها فيه واضعها**؛ فإذن العبارة تأخذ بأسباب الانفصال ومقتضى التعالي، فيُرجَّح أن تكون **مشتركة** بين الأمم قاطبة، بينما الإشارة تأخذ بأسباب الاتصال ومقتضى التداول، فيُرجَّح أن تكون **مختصة** بكل أمة أمة.

والواقع أن أنواع الكلام ـ علمية وفكرية وأدبية وفنية ـ تختلف فيما بينها باختلاف نصيبها من هذين القسمين البيانيين كما لو كانت تتنازع كلٌ واحد منها القوتان الذهنيتان المتعارضتان: «العقل» و«الخيال»؛ ومن أوفر أنواع الكلام حظا من البيان العباري نجد اللغة الرياضية، لأنها أقدر على تحصيل أسباب الاتساق العقلي في أحكامها، في حين أن من أوفر هذه الأنواع حظا من البيان الإشاري نجد اللغة الشعرية، لأنها أقدر على تحصيل أسباب الانفتاح الخيالي في أقوالها؛ **وشأن اللغة الفلسفية في هذا الأمر كشأن غيرها، ففيها من مظاهر العبارة العقلية نصيب وفيها من مظاهر الإشارة الخيالية نصيب**؛ ولا عبرة بقول بعض الفلاسفة بأن الإشارة تضر بأهداف الممارسة الفلسفية، بحجة أن الفلسفة تطلب الحقائق الكلية والعامة التي لا يوفي بها إلا العقل الكوني أو قل العمومي ، بينما الإشارة تقوم على أحكام جزئية وخاصة ينهض بها الخيال القومي أو قل الخصوصي، وذلك لأنهم، على تشككهم فيها أو إنكارهم لها، لا يفتأون، من حيث لا يشعرون، يأتون بها.

1 .2. الفرضية العامة

بعد أن وضحنا المبادئ الثلاثة التي نتوسل بها في الإجابة على الأسئلة المطروحة، نصوغ الآن الدعوى الجوهرية أو الفرضية المحورية التي عليها مدار هذه الإجابة والتي نتولى التدليل عليها هاهنا، ونص هذه الدعوى هو التالي:

*** يأتي عقم الفلسفة الخالصة من كونها تعتبر جانب العبارة من القول الفلسفي المترجَم ولا تعتبر جانب الإشارة منه، وقد تنقله نقلا عباريا ولو لم تثبت فائدة هذا النقل؛ وفي المقابل، تأتي إنتاجية الفلسفة الحية من كونها تعتبر جانب الإشارة في وضع القول الفلسفي اعتبارَها لجانب العبارة، وتنقل الجانب العباري من القول الفلسفي المترجَم نقلا إشاريا متى ثَبتت فائدة هذا النقل.**

لقد ساد عند متفلسفة العرب اعتقادان باطلان: أحدهما **أن الفلسفة الغربية**[2] **التي نُقلت وتُنقل إليهم ذات طبيعة عبارية محضة مَثَلها في ذلك مَثَل**

(2) المقصود بـ«الفلسفة الغربية» هنا هو الفلسفة اليونانية قديما، والفلسفة الأوروبية والأميركية حديثا.

العلم الرياضي، لأن حقائقها، في نظرهم، كحقائقه لا تحكمها إلا قوة العقل وحدها؛ والاعتقاد الثاني، **أن الحقيقة التي هي نتاج لقوة العقل تستغني بنفسها عن غيرها من الحقائق** بما فيها الحقائق التي تكون نتاجا لقوة الخيال، لأن الحقيقة العقلية في رأيهم تنزل مرتبة في الممارسة الذهنية تعلو على مرتبة غيرها درجات، والأعلى لا يحتاج إلى الأدنى.

وبناء على هذين الاعتقادين الباطلين، ظن العرب أن الحقيقة الإشارية لا يمكن أن توجد في القول الفلسفي؛ فلما كانت هذه الحقيقة من إنتاج الخيال، لزم أن لا تجتمع عندهم إلى الحقيقة العقلية التي يتضمنها هذا القول؛ ولما نظروا في النصوص الفلسفية المترجمة، حسبوا أن كل ما فيها هو من العقليات التي لا خيال معها، أو قل من العباريات التي لا إشارة فيها؛ والصواب أن النصوص الفلسفية المترجمة تشتمل على عناصر إشارية لا غبار عليها كما تشتمل على عناصر عبارية صريحة، ولا ينكر ذلك إلا معاند.

ولَمّا نظروا إلى هذه النصوص على أنها عبارية محضة، فقد تعاملوا معها تعامل الذي **ينبغي أن يأخذ بكلية مضامينها على وجه واحد**، فلا يحذف شيئا منها، ولا يفاضل بين عناصرها؛ والصواب **أن الواجب في العبارة أن نأخذ بمضمونها المشترك حيثما وُجد ونجتهد في نقله على ما هو عليه، ولا نصير إلى تركه إلا بدليل يثبت بطلانه، بينما الواجب في الإشارة أن نترك مضمونها الخاص ونستبدل مكانه مضمونا يلائم المجال التداولي للمتلقي، ولا نصير إلى الأخذ به إلا بدليل يثبت ملاءمته لهذا المجال.**

وهكذا، فلما لم يتفطن متفلسفة العرب على وجه العموم إلى وجود الإشارة في سياق العبارة داخل النص الفلسفي الغربي المنقول، ولا إلى ضرورة التعامل مع الإشارة بغير طريق التعامل مع العبارة، **فقد جاءوا بفلسفة فيها من الخصوصية الغربية على قدر ما فيها من العمومية العقلية**، ولا يمكن لفلسفة كهذه في السياق العربي إلا أن تكون فلسفة **عقيمة** لا إبداع معها **وجامدة** لا حياة فيها، وتوضيح ذلك من الوجهين الآتيين:

أحدهما، أنه **لا قدرة للمتفلسف على الإبداع من دون التحقق**

بالخصوصية الإشارية، ولا سبيل للمتفلسف إلى هذا التحقق ما لم يُقِم بنفسه في المجال التداولي الذي يفرز هذه الخصوصية ويتفاعلْ مع مقوماته تفاعل أهله، لأن الإقامة التفاعلية في هذا المجال هي وحدها الكفيلة بإطلاعه على المضمرات والتشابهات والمجازات الخاصة التي هي بنات هذا المجال؛ ومعروف أن متفلسفة العرب لم يحيوا في المجال التداولي الغربي حياتهم في مجالهم الخاص، فإذن لا يمكنهم أبدا أن يتبينوا خصوصيته الإشارية على وجهها الإبداعي، ولا بالأحرى أن يتحققوا بها تحقق المبدعين.

والثاني، أنه لا قدرة للمتفلسف على الإبداع بغير أن تزدوج عنده العمومية العقلية التي تنهض بها العبارة **بالخصوصية الأصلية** التي تنهض بها الإشارة؛ ومعلوم أن الخصوصية الأصلية لفلاسفة العربية ليست هي خصوصية المجال التداولي الغربي، وإنما هي خصوصية المجال التداولي العربي، **فيتعين عليهم أن يضعوا فلسفة فيها من الخصوصية العربية على قدر ما فيها من العمومية العقلية.**

ولما فات الفلسفةَ الخالصة لدى العرب هذان الشرطان: «التحقق بالإشارية الغرْبية» و«استثمار الإشارية العرَبية»، ضلت طريقها إلى الإنتاج الجديد والعطاء الصحيح، هذا الإنتاج أو العطاء الذي لا يمكن أن تنهض به إلا الفلسفة الحية، لأنها تتحقق بالإشارية الأصلية التي يفرزها المجال التداولي العربي، وتستثمرها خير استثمار سواء في تقرير العمومية العبارية متى وضعتها من عندها أو في تبليغ هذه العمومية متى نقلتها عن غيرها.

وحتى تزداد يقينا من صحة ما ندعيه هاهنا، نقوم بتخصيص فرضيتنا العامة تخصيصات ثلاثة تناسب أقسام الكلام الفلسفي المذكورة، وهي: «المفهوم» و«التعريف» و«الدليل»، ثم نتولى إثبات كل واحد منها على حدة؛ فلكل قسم من هذه الأقسام الثلاثة عبارية خاصة وإشارية خاصة؛ وهانحن ذاكرون لك تفصيلها.

فهناك أولا عبارية المفهوم، وهي مدلوله الاصطلاحي؛ أما إشاريته، فينبغي أن تكون مدلولا غير اصطلاحي، والمدلول غير الاصطلاحي هو ما

نسميه بـ«**المدلول التأثيلي**»؛ والمقصود به **جملة العناصر الصرفية والدلالية** التي تصاحب المعنى الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته، مثل **المدلول اللغوي والصيغة ومضمونها والتقابلات والتلازمات والاستعمالات** داخل الحقل الذي يُتداول فيه اللفظ الموضوع لهذا المفهوم.

وهناك ثانيا عبارية التعريف، وهي مضمونه التقريري الذي يُبيِّن طبيعة الشيء المعرَّف؛ أما إشاريته، فينبغي أن تكون مضمونا غير تقريري، والمضمون غير التقريري هو بالذات **المضمون التمثيلي**، والمقصود به **جملة العناصر التشخيصية والتشبيهية** التي تصاحب تعريف المفهوم الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته نحو **الأمثلة والمقارنات والتشابهات**.

وهناك ثالثا عبارية الدليل التي هي بنيته الاستنتاجية؛ أما إشاريته، فينبغي أن تكون بنية غير استنتاجية، والبنية غير الاستنتاجية هي بالذات **البنية التخييلية**؛ والمقصود بها **جملة الصور الخيالية والاختراعية** التي تصاحب الدليل الفلسفي من غير أن تدخل فيه كمقوم من مقوماته مثل **المجازات والاستعارات والقصص**.

وعلى هذا، تصير فرضيتنا العامة فرضيات أو دعاوَى ثلاث خاصة هي: «فرضية المفهوم الحي» و«فرضية التعريف الحي» و«فرضية الدليل الحي»؛ فلنمض الآن إلى صياغة مضمونها والتدليل عليها واحدة واحدة.

2 . فرضية المفهوم الحي

نصوغ فرضية المفهوم الحي على الوجه التالي:

*** يأتي عقم المفاهيم في الفلسفة الخالصة من كون جانبها الاصطلاحي لا يستند إلى الجانب التأثيلي وأيضا من كون الجانب التأثيلي المترجمَ ينتقل فيها إلى رتبة الاصطلاح؛ وفي المقابل، تأتي إنتاجية المفاهيم في الفلسفة الحية من كون الجانب الاصطلاحي يستند إلى الجانب التأثيلي وأيضا من كون الجانب الاصطلاحي الذي تعذر إيجاد مقابل له يُنتقَل عنه إلى ممارسة التأثيل.**

تقتضي هذه الدعوى أن نبين كيف أن الفلسفة الخالصة، على مستوى مفاهيمها، فلسفة غير تأثيلية، بينما تكون الفلسفة الحية في مفاهيمها فلسفة تأثيلية.

لقد ذكرنا أن الجانب العباري المميز للمفهوم الفلسفي هو مدلوله الاصطلاحي وأن الجانب الإشاري المميز له هو مضمونه التأثيلي، كما ذكرنا أن من أهم عناصر هذا المضمون التأثيلي ما يسمى بـ«المدلول اللغوي»؛ والغالب على الفلاسفة ـ غير فلاسفة العرب بالطبع ـ أن يوظفوا هذا المعنى اللغوي في تحديد المعنى الاصطلاحي لمفاهيمهم وفي توسيع خطابهم فيها؛ ولنضرب مثالا على ذلك بمسلك «هيدغر» في تناول مفهوم «اللوغوس» اليوناني، أي «الكلام» (أو «اللغة»)؛ فقد بنى هذا المفهوم على المعنى اللغوي المزدوج «للوغوس»، وهما: «الوضع» و«الجمع»، فقال: «اللغة هي الوضع الجامع»، ثم دخل في تشقيق الكلام بصدده، مستثمرا هذين المفهومين الجديدين كما إذا أخذ من مفهوم «الوضع» معنى «الإلقاء بين اليدين» ومن مفهوم «الجمع» معاني «الالتقاط» و«التكديس» و«الادخار»، وهكذا دواليك[3].

ويقوم الفلاسفة بهذا التوظيف من غير أن يجدوا حرجا أو غضاضة في ذلك، ولا أن يَشعروا بالحاجة إلى التنبيه عليه، إلا أنهم يتفاوتون فيه كثيرا، فمنهم المُقِلُّ الذي لا يتعدى الطبقة الأولى من المدلول اللغوي، ومنهم المُكثر الذي لا يقف عند طبقة بعينها مهما ارتقت، ومنهم المقتصد الذي قد يتجاوز الطبقة الأولى من غير أن يطلق العنان لهذا التداعي اللغوي؛ وعلى اختلافهم في هذا التوظيف الإشاري، فإنهم يأتون بالعجيب الذي لا يملك المرء إلا أن يندهش له، وبالطريف الذي لا يسعه إلا الأخذ به، لا سيما إذا كان غير مستحضر لهذه الأصول اللغوية أو كان غير عارف بوجودها ولا بالألسن التي يتكلمونها.

(3) من أراد التوسع في هذا الباب ، فليرجع إلى كتابنا: **القول الفلسفي: 1. المفهوم والتأثيل**، وعلى الخصوص ص. 301-309.

1.2. الفلسفة الخالصة والجمود على الجانب الاصطلاحي من المفهوم

أما أهل الفلسفة الخالصة من العرب، فوضعهم وضعُ الذي لم يتفطن إلى هذه الأصول وقد لا يعرف لغات الذين استثمروها، بل هو وضعُ الذي غابت عنه تماما حقيقة وجود هذا الاستثمار في الممارسة الفلسفية عند أهلها المجتهدين؛ فلما رأوا ما جاء به هؤلاء الفلاسفة من عجيب وطريف وقد خفيت عنهم أسبابهما، لم يكن مِثلُ عجبهم عجب، حتى استصغروا أنفسهم واستقلوا قدراتهم، ولم يكن مِثل استطرافهم استطراف حتى يئسوا من أن يضاهوا هؤلاء، فاندفعوا يتلقفون منهم كل ما قالوا كما لو أن قريحتهم لا تعدلها قريحة ولا صوابهم يساويه صواب، لا يميزون فيما يتلقفون بين ما هو عبارة عقلية تعم الغربيين وما عداهم، فيفيدهم النظر فيها والبناء عليها، وبين ما هو إشارة خيالية تخص الغربيين من دون سواهم، فلا يفيدهم الاشتغال بها إلا على سبيل الاطلاع على ما يختص به غيرهم.

وأفضى بهم هذا الوضع إلى ارتكاب أخطاء مختلفة نتج عنها الجمود على ما نقلوه، نذكر منها خطأين أساسيين:

أحدهما، أنهم أخذوا بالمعنى اللغوي الإشاري للمفهوم الفلسفي الغربي على اعتبار أنه جزء من مدلوله الاصطلاحي العباري، بحيث رفعوا ما كان في لسان الغربيين مدلولا لغويا إلى رتبة المدلول الاصطلاحي في لسانهم العربي، الأمر الذي حذا بهم إلى أن يُضفوا عليه ما حقه أن يختص به هذا المدلول الاصطلاحي من أوصاف «العبارية» و«المعقولية» و«الموضوعية» و«العمومية»، فضاقت إمكانات تصرفهم فيه بما لا يقاس، إن لم تتلاش كليا؛ والأصل في المعنى اللغوي أن يكون محل تصرف، مادام معطى إشاريا يخص مجاله التداولي.

والثاني، أنهم تركوا التفلسف في الصلات الممكنة بين مجموع المدلول الغربي وبين المعنى اللغوي للفظ العربي الذي أنزلوه عليه، بل نصحوا بصرف هذه الصلات التي لا يمكن، في نظرهم، إلا أن تشوّش على هذا المجموع الدلالي الغربي، بحيث نزعوا عن هذا اللفظ العربي أسباب اتصاله بالمجال

التداولي التي تمده بالحياة والحركة، فصار عبارة لا إشارة معها، وصورة لا روح فيها، أي مجرد صيغة يمكن أن تسد مسدها أية صيغة أخرى من صيغ اللغة، وإلا فقد يكون الرمز الصناعي أولى من هذا اللفظ في النهوض بوظيفته في هذا الوضع الجديد.

وهل العقم إلا هذا التجميد للطاقة الدلالية للمفاهيم الفلسفية العربية وتعطيل فعاليتها التأثيلية!

2.2. الفلسفة الحية وتوظيف الجانب التأثيلي من المفهوم

وعلى خلاف هذه الفلسفة الخالصة، فإن الفلسفة الحية تجعل الجانب التأثيلي للمفهوم الفلسفي العربي أمرا لا يستغني عنه جانبه الاصطلاحي؛ ويتجلى ذلك في المظاهر التالية:

أولها، الأخذ بالمدلول اللغوي للمفهوم الفلسفي العربي وبناء المدلول الاصطلاحي عليه، وضعا وتوظيفا؛ فالفيلسوف الحي لا يكتفي بأن يجد وجوها من المناسبة بين المدلولين، حتى يجلب المشروعية لاستعمال اللفظ الذي استعمله لهذا المفهوم، بل **يدخل في إنشاء فضاء فلسفي حوله من خلال حقله الدلالي، مقارنا ومفرّعا وموسعا**؛ ولنضرب مثالا على ذلك بمفهوم «الكلام» في اللسان العربي، فيتعين على المتفلسف الحي أن لا يكتفي، عند النظر فيه، بمعناه الاصطلاحي الذي هو «القول»، بل أيضا عليه أن يربط هذا المعنى بمعناه اللغوي الذي هو «الشّق» ويأخذ في التفلسف في العلاقة بينهما، بحيث ينظر ما الذي يقوم، حقيقةً، بالشق؟ أهو ذات المتكلم أم هو ماهية الكلام نفسه أو هو الشيء المتكلَّم فيه؟ وما الذي يتلقى، حقيقةً، الشق، أهو ذات المستمع أم هو ماهية السمع نفسه أو هو الشيء المسموع؟ ثم كيف يمكن أن يكون للقول شق؟ وعلى أي وجه يشق؟ وهل يشق ابتداء أو بواسطة؟ وما الغرض من الشق؟ الخ. ثم يمضي إلى استشكال الصلة بين مدلول «الشق» و«الاشتقاق»، وكذا الصلة بين مدلول «الشق» و«التشقيق» كما في التعبير: «شقَّق الكلام»، بحيث يرجع في النهاية معنى قولنا: «الكلام يتشقق» إلى معنى قولنا: «الشق يتشقق» أو «الكلام يتكلم»؛ وهل هذه الحقيقة

الفلسفية إلا ما أدار عليه «هيدغر» فلسفته في اللغة بكاملها! وقد صادفها هذا المتفلسف العربي الحي من غير أن يحتذي حذوه أو ينقل عنه! ثم قد يوسع دائرة تأمله، ناظرا في أي نوع من أنواع الشق يكون «الشق الكلامي»، هل هو من جنس «الجرح» الذي فيه ألَم أو من جنس «الخرق» الذي فيه شدة أو من جنس «الفلْح» الذي فيه أخدود أو من جنس «الانفلاق» الذي يصحبه نور أو من جنس «الفطور» الذي هو شقٌ من لاشيء ، الخ؟ كل هذه الأسئلة وغيرها كثير تفتح آفاقا في التفلسف يقع بها تجديد الطاقة الدلالية للمفاهيم العربية التي تدور في حقل «الشق»، فضلا عن أنها تكشف عن خصوصية في تناول إشكالية «الكلام»، فيها من الطرافة والإبداع بقدر ما فيها من وجوه استشكالية متميزة قد يأتي بها الفلاسفة في لغات أخرى كما فعل «هيدغر».

والثاني، تعيين المدلول اللغوي للمفهوم الفلسفي الغربي والاشتغال به على نفس الطريقة التي يُشتَغَل عليها بالمفهوم الفلسفي العربي، وهاهنا حالتان اثنتان: إما أنه يوجد في اللسان العربي مدلول لغوي يقابل المدلول اللغوي للمفهوم الغربي، وإما أنه لا يوجد فيه؛ فإن كان الأول، فلا إشكال، لأن اشتغال المتفلسف الحي به يكون هو عين اشتغاله بالمدلول اللغوي للمفهوم العربي؛ أما إن كان الثاني ـ أي لا وجود للمدلول اللغوي المقابل في اللسان العربي ـ فإنه يتخير أشبه مدلول لغوي عربي به، ثم يتصرف به تصرفه بالمدلول اللغوي المطابق، بحيث يبني عليه المدلول الاصطلاحي حتى ولو دعا ذلك إلى الخروج بهذا المدلول عن تمام معناه في لغته الغربية، لأن المطلوب في التفلسف الحي ليس هو حفظ المفهوم الفلسفي على ما هو عليه في أصله ـ أي الجمود عليه ـ وإنما تفعيله بأقصى ما يمكن من أسباب التداول العربي.

والثالث، استبدال المدلول اللغوي مكان المدلول الاصطلاحي للمفهوم الفلسفي الغربي؛ وهاهنا أيضا حالتان: إما أنَّ المدلول الذي يتحقق في اللغة الغرْبية اصطلاحا يتحقق في اللسان العربي لغةً، وإما أن المقابل العربي للمفهوم الفلسفي الغربي يتعذر وجوده لغة واصطلاحا؛ فإن كان الأول، فلا إشكال، لأن واجب المتفلسف الحي، حينئذ، لا يزيد عن تعاطي الاستشكال

الفلسفي لمدلول مقرّر تداوليا؛ وإن كان الثاني، فإنه يشتغل، لا بالوضع المباشر والمتعسف للمقابل، لأن ذلك لا يُنتج عند المتلقي فهما ولا بالأَوْلى استنباطا، وإنما يشتغل بالتقريب غير المباشر له عن طريق جملة من المدلولات اللغوية أو المتداولة، حتى يستأنس به المتلقي، فيعمل بهذه الجملة من المعاني عمله بالمعنى الواحد، ويجوز أن تكون في هذه الجملة زيادة معنى، لأن ذلك أدعى إلى التفلسف والتوسع.

وهل حياة المفهوم الفلسفي إلا هذه الحركة في المدلولات الاصطلاحية التي يبعثها الوصل بالمخزون الدلالي والرصيد التأثيلي للمفاهيم الفلسفية العربية !

3. فرضية التعريف الحي

نص هذه الفرضية هو كما يلي:

*** يأتي عقم التعريفات في الفلسفة الخالصة من كون جانبها التقريري قد لا يستند إلى الجانب التمثيلي أو يستند إلى جانب تمثيلي غريب عن المجال التداولي للمتلقي؛ وفي المقابل، يأتي إنتاج التعريفات في الفلسفة الحية من كون جانبها التقريري يستند بالضرورة إلى الجانب التمثيلي أو ينتقل عن جانبه التمثيلي الأصلي الذي لا يوافق المجال التداولي للمتلقي إلى تمثيل يوافق هذا المجال**[4].

تقتضي هذه الدعوى أن نبين كيف أن الفلسفة الخالصة، على مستوى تعريفاتها، فلسفة غير تمثيلية، بينما تكون الفلسفة الحية في تعريفاتها فلسفة تمثيلية.

لقد أشرنا إلى أن الجانب العباري المميز للتعريف الفلسفي هو مدلوله التقريري وأن الجانب الإشاري المميز له هو مضمونه التمثيلي، كما أشرنا إلى أن هذا المضمون يتكون من جملة الأمثلة والمقارنات والمشابهات؛ والغالب على الفلاسفة ـ غير فلاسفة العرب ـ أن لا يكتفوا ببيان معنى المفهوم الفلسفي

---

(4) سيأتي تفصيل ذلك في كتابنا المقبل: **القول الفلسفي: 2. التعريف والتمثيل**.

في صيغة جامعة للصفات المميزة له ـ أي بتقرير معناه ـ ولا حتى بتفصيل الكلام في هذه الصفات، بل إنهم يبادرون إلى توضيحه بضرب الأمثلة عليه أو عقد المقارنات بينه وبين غيره أو إيراد تشبيهات مختلفة له، ويحرصون على استقاء هذه الأمثلة والمقارنات والتشبيهات من المعارف المشتركة والوقائع المألوفة.

وقد تأتي هذه العناصر التمثيلية المختلفة في عقب تقريراتهم التعريفية موشّحةً لها أو تأتي في صدرها ممهدة لها، حتى إذا استأنس بها المتلقي، سَهُل عليه فهم مضمون هذه التقريرات؛ وقد تكون التمثيلات المستمدة من واقعهم وحاضرهم مناسبات مشخصة لكي يتبينوا هم أنفسهم كيف يضعون هذه التقريرات، وقد يحجمون عن استخراجها بألفاظها، تاركين للمتلقي أمر استنباطها بنفسه، أو متصورين أن هذه العناصر التمثيلية تسد مسد هذه التقريرات التي تبقى مضمرة في السياق؛ وليس هذا فقط، بل إن منهم من يرى أن وجود التمثيل يغني عن طلب التقرير (التعريفي)، لاعتقاده بأن الأول يحتمل وجوها مطلوبة في الدلالة يضيق عنها الثاني، فيكون في إيراد التعريف صرفا لهذه الوجوه؛ لذا، لا يبني على أمثلته وتشبيهاته تقريرات (تعريفية) مخصوصة، وإنما يبني عليها أمثلة وتشبيهات أخرى، خارجا من مثال إلى مثال ومن تشبيه إلى تشبيه[5].

من هنا يمكن أن نستخلص أن الفيلسوف قد يستغني عن ممارسة التقرير (التعريفي)، ولكنه لا يستغني أبدا عن ممارسة التمثيل، بحيث إذا وُجد من المتفلسفة من يدعو إلى عكس هذا أو يفعله، فلا يكون إلا سالكا مسلكا يميت التفلسف في النفوس ولا يحييه أبدا.

1.3. الفلسفة الخالصة والجمود على الجانب التقريري من التعريف

هذا بالذات وضع أصحاب الفلسفة الخالصة من العرب، فإن تمسكهم بالتقريرات التعريفية شديد، لكن ضيقهم بالتمثيلات كان أشد، وذلك لسببين

(5) وهذا حال الفيلسوف النمساوي الأصل «فتجنشتاين»، ولا سيما في كتبه المتأخرة.

على الأقل، **أحدهما** أن التقرير عندهم هو وحده الذي يميز الممارسة الفلسفية، بما أنه عبارة، والعبارة هي المطلوبة فيها؛ أما التمثيل، فهو عنصر كمالي لا ضروري كما لو كان يُستروَح به من عناء النظر المجرد؛ قد ينفع وجودُه المبتدئين، ولكن لا يضر عدمُه المنتهين، وقد يكون حذفه أوْلى من ذكره، لأنه بمثابة انقطاع في تسلسل التعريف أو تشويش في بيانه؛ **والسبب الثاني**، أن أكثر التمثيلات التي تتضمنها النصوص الفلسفية الغربية تكون غريبة عليهم، نظرا لأن كل ما هو إشاري، على ما تقدم، يكون أوغل في الخصوصية بموجب انبنائه على العناصر التداولية التي تتفاوت فيها الأمم، والتمثيل نوع خاص من الإشارة، فيحمل بعضا من هذه العناصر الخاصة؛ لذلك، كان فلاسفة العرب لا يطيقون دائما فهم المقصود من التمثيلات، فيسيئون تبليغها أو يؤثرون حذفها، وقليلا ما يجتهدون في الإتيان بتمثيلات متداولة بدَلها.

ويتضح مما قلناه أن موقفهم من التعريف قد يتلخص في وقوعهم في آفتين:

أحدهما، أنهم **فَصَلُوا** بين الجانب التقريري والجانب التمثيلي للتعريف، فلم يكونوا يعُدّون التمثيل قط مقوِّما من مقومات التعريف الفلسفي، بل يعدونه عنصرا زائدا عنه قد يفيد في تقريبه لمن لم يتمهر في الفلسفة، لكن الفيلسوف المحقق لا يتوقف عليه أبدا، لأن نظره ينحصر في العباريات وحدها؛ فكان أن **قطعوا بذلك على المتلقي العربي طريق استخدام معطياته التداولية في ممارسته الفلسفية**، حيث إن أسباب التمثيل تؤخذ أصلا من المجال التداولي؛ فلو أن هذا المتلقي انطلق منها في فهم الجانب التقريري للتعريف، لكان أقدر على هذا الفهم وعلى استثمار ما فهمه بما يقوي ملكته الفلسفية، بل لو أنه تعود أن يتأمل ابتداء في هذه التمثيلات المألوفة، لصار أكثر تهيُّؤا لوضع التعريفات التي تناسبها من عنده.

والثاني، أنهم وقعوا في نقل **تمثيلات تُصادِم** مقتضيات المجال التداولي للمتلقي العربي، إما جهلا بتعلقها بالمجال التداولي الغربي، بحيث يجوز أن لا تصلح في غيره، وإما اعتقادا بأنها أوْلى بالاعتبار من المصادمة التي

تحدثها؛ ومعلوم أن فهم الجانب التمثيلي لا يكفي فيه مجرد التواصل معه كما يكفي في فهم جانبه التقريري، بل يتطلب تحصيل التفاعل معه، لأنه معطى إشاري، لا عباري، وبالطبع لا تفاعل مع حصول المصادمة؛ فكان أن انغلقت دون هذه التمثيلات عقول الجمهور، هذا إن لم تتلقَّها بشديد المعارضة التي ما لبثت أن انقلبت إلى معارضة في الجانب التقريري من التعريفات، لاحتمال انطوائه هو الآخر على الشبهات التي انطوى عليها الجانب التمثيلي.

ولا شك أن هذه النتائج السيئة التي تترتب على الخطأين اللذين وقعت فيهما الفلسفة الخالصة، وهما: «عدم إيراد التمثيل حيث يجب» و«إيراد التمثيل الذي لا يجب»، لا يمكن أن يجعل منها إلا فلسفة لا تنتج فلاسفة أحياءً في عقولهم.

2.3. الفلسفة الحية وتوظيف الجانب التمثيلي من التعريف

على عكس الفلسفة الخالصة، فإن الفلسفة الحية تجعل الجانب التمثيلي من التعريف الفلسفي العربي أمرا لا يستغني عنه جانبه التقريري؛ ويتجلى ذلك في المظاهر الآتية:

أولها، الجمع بين جانب التمثيل وجانب التقرير في التعريف؛ ليس التمثيل عند الفيلسوف الحي قولا نافلا ولا عارضا، وإنما هو قول لا يقل ضرورة ولا فائدة عن التقرير، بحيث لا يستقيم تمام استيعاب الثاني إلا بتمام الوقوف على الأول، ولا يكتمل التعريف إلا باجتماعهما معا، لأن ما ينقص هذا يكمله ذاك، بل لا يحيا هذا التعريف إلا بتداخلهما، لأن كل واحد منهما يستمد حركته من الآخر، فحركة التقرير تأتيه من البقاء على استمداد عناصره من التمثيل وحركة التمثيل تأتيه من تغير نظرتنا إليه بفضل هذا التقرير.

والثاني، بناء جانب التقرير من التعريف على جانب التمثيل منه: لا يقنع الفيلسوف الحي بالجمع بين التمثيل والتقرير، بل إنه يجعل التقرير تابعا للتمثيل، حيث إن التأمل في التمثيل يكون هو الأصل في وضع التقرير ولو أنه يتأخر عنه عند العرض، فضلا عن أن التمثيل يظل يتسع لوجوه في التأويل لا يتسع لها التقرير الموضوع، وقد تفيد هذه الوجوه في مراجعة مضمون

التقرير وتقويمه؛ وحتى إذا قُدِّر أنَّ الواضع وضع التقرير سلفا، فإن التمثيل يكون هو المحل الذي تُمتحَن فيه صحته وتُعرَف فائدته؛ بل لو اقتضى الأمر الاستغناء عن أحدهما، لكان الاستغناء عن التقرير أَوْلى، لأن نتاج التمثيل ـ أي المثال النموذجي ـ معطى واقعي ماثل بين أيدينا لا يفضل غيره، في حين أن نتاج التقرير بناء نظري يجوز أن يأتي من بعده بناءٌ غيره يفضله، فيكون إذن تركه أولى.

والثالث، **استبدال التمثيل الموافق للمقتضيات التداولية مكان التمثيل المخالف لها**؛ المفروض في التمثيل أن يكون مأخوذا من الشواهد والأشباه والنظائر التي ليست موضع نزاع عند المتلقي، لأن تسليمه بها هو الذي يفتح الطريق إلى إفهامه أو إقناعه بمضمون التقرير؛ أما إذا كان التسليم بالتمثيل غير موجود والنزاع موجود، فلا سبيل إلى هذا الإفهام ولا إلى هذا الإقناع، بل نحتاج إلى نقل كلامنا مع المتلقي إلى هذا التمثيل نفسه، لأنه يكون عنده بمثابة تقرير، فنعمل على أن نفهمه له أو نقنعه به عن طريق تمثيل من فوقه، ولا ينقطع هذا التسلسل في التمثيلات، حتى نبلغ تمثيلا لا ينازع فيه، وهو الذي يكون مستوفيا لمقتضيات مجاله التداولي؛ لذا، ترى الفيلسوف الحي يحرص على أن يأتي للوهلة الأولى بالتمثيل الذي يوافق مبدئيا هذه المقتضيات، حتى ينتزع من المتلقي التسليم بتقريره؛ وإذا دعته الضرورة إلى أن يخرج عن هذه المقتضيات، فإنه لا يخرج عنها إلا بأسباب يمكن وصلها بهذه المقتضيات بوجه من الوجوه ولو كان في غاية البعد، لأن هذا الوصل هو وحده القاطع للمنازعة.

وبإيجاز، فإن حياة التعريف الفلسفي لا تكون إلا بتحريك سكونه، ولا تحقق لهذا التحريك إلا بوصل جانبه التقريري بجانبه التمثيلي لكي يدوم على التزود منه بما يوافق التداول العربي ويُيسر سبيل إفادته للمتلقي.

4. فرضية الدليل الحي

نص هذه الفرضية هو كالآتي:

*** يأتي عقم الأدلة في الفلسفة الخالصة من كون جانبها الاستنتاجي قد**

لا يستند إلى الجانب التخييلي وأيضا من كون الجانب التخييلي المترجَم ينتقل فيها إلى رتبة الاستنتاج؛ وفي المقابل، تأتي إنتاجية الأدلة في الفلسفة الحية من كون جانبها الاستنتاجي يستند بالضرورة إلى الجانب التخييلي وأيضا من كون الجانب الاستنتاجي المترجَم ينتقل فيها إلى رتبة التخييل متى ظهر أنه يستغلق على فهم المتلقي.

تقتضي هذه الدعوى أن نبين كيف أن الفلسفة الخالصة، على مستوى أدلتها، فلسفة غير تخييلية، بينما الفلسفة الحية فلسفة تخييلية بحق .

لقد أسلفنا أن الجانب العباري المميِّز للدليل الفلسفي هو عنصر الاستنتاج وأن الجانب الإشاري المميِّز له هو عنصر التخييل كما أسلفنا أن التخييل يشمل كل إنتاجات الخيال الصريح كالمجازات والاستعارات والحكايات؛ والغالب على الفلاسفة المجتهدين من غير العرب أنهم لا يتوقفون عند مجرد الإتيان بالأدلة تلو الأدلة في إثبات دعاويهم، ولا حتى عند عرضها بطريق أشبه بطريق العلم الرياضي الذي يُعد نازلا أعلى درجات اليقين، بل إنهم لا يلبثون أن يتوسلوا في إثباتها أيضا بطرق هي إلى الممارسة الأدبية أقرب منها إلى الممارسة العلمية؛ وحتى أولئك الذين يكونون منهم على تام الاقتناع بيقينية الطريقة الرياضية، يجدون الحاجة إلى بيان ما يدّعون بطريق فيه من الصور الخيالية نصيب كبير[6] ولو أن بعضهم يحتج لذلك بكون الطريق الاستنتاجي منهج تركيبي يصلح لخصوص المتفلسفة، بينما الطريق التخييلي منهج تحليلي يصلح لعامة الناس؛ وقد يتعدون حد الخوض في المجازات وترشيح الاستعارات إلى وضع الحكايات واقتباس الأساطير التي تدور في مجالهم أو أن ينشئوها من عندهم؛ بل إن منهم من لا يرى الاستنتاج أَوْلى من التخييل في بيان مقاصد الفلسفة إن لم يكن يرى أن التخييل يفضله درجات، فيندفع فيه بغير حساب[7]؛ ولا نجد هذه الأساليب البيانية عند أولئك الذين أقروا بها وتعاطوا عن عمد لها فحسب، بل نجدها حتى عند أولئك الذين حملوا عليها

(6) منهم «أفلاطون» و «ديكارت».

(7) منهم «نتشه» على الخصوص.

وظنوا أن واجبهم أن يخلّصوا الفلسفة منها[8].

1.4. الفلسفة الخالصة والجمود على الجانب الاستنتاجي من الدليل

أما أهل الفلسفة الخالصة من العرب، فإنهم على وجه العموم يرون في الأمثال والرموز خيالات، والخيالات خلاف الحقائق المطلوبة، فلا ينبغي إذن الاطمئنان إليها، ولا بالأولى الطمع في معرفة هذه الحقائق بواسطتها، إذ هي لا تليق إلا بذوي البصائر المحجوبة أو الأفهام المحدودة كجمهور العوام، حتى جعل بعضهم رتبة الأنبياء الذين يتوسلون بها في تبليغ دعواتهم دون رتبة الفلاسفة؛ أما الخواص ذوو العقول الثاقبة والفِطَر الفائقة من الفلاسفة، فهم أغنى من أن يتوسلوا بها في مداركهم، إذ تكون عنصرَ تشويشٍ عليهم، لا عنصرَ تبيينٍ لهم، ولا يليق بهم إلا طريق لا تخييل فيه، أي طريق استنتاجي خالص.

إلا أن هذا واحد منهم، وإن كاد أن يكون على رأيهم، لم يكتب على نهجهم، ألا وهو ابن طفيل في رائعته الخالدة: «حي بن بقظان»! إذ جاءت هذه القصة في بديع التخييل الذي كاد أن يغني عن التدليل كما قد يغني التمثيل عن التقرير (في باب التعريف)، حتى كأنها تقوِّم مسار الإيغال في التدليل المجرد الذي انزلق إليه سلفه ابن الصائغ؛ لكن، واسفاه، سرعان ما طمر هذا الأسلوبَ التخييلي في التفلسف خَلَفُه ابن رشد الذي استهواه طريق الاستنتاج المنطقي بما لم يستهو من تقدموه مع أنه لم يقم بشرائطه في أكثر ما كتب؛ واعتقادنا أنه لولا أن ابن رشد سد الطريق الذي فتحه أستاذه، لكان للفلسفة العربية اليوم شأن آخر، ولَمَا دارت دورتها الثانية كما تدور العنقاء، لأن أستاذه ابن طفيل وصلها بما يجب أن توصل به، ألا وهو أودية البيان العربي! فهل بعد هذا نعدو طريق الصواب إن قلنا بأن مؤلفات ابن رشد كانت من الفلسفة العربية بمنزلة المَحرقة من العنقاء، فبأوراقها احترقت هذه الفلسفة لتدور اليوم دورتها الثانية كما تحترق العنقاء بعيدان الحطب الذي تجمعه!

وعلى كل حال، فقد نجمل موقف المتفلسفة العرب من الدليل في أمرين:

---

(8) نذكر من هؤلاء فلاسفة الإنجليز: «لوك» و«باركلي» و«هيوم».

أحدهما، أنه غلب على ظنهم أن الحقائق الفلسفية لا تكون إلا **حقائق عبارية** تُستخرج بتقديم المقدمات البينة بنفسها وإنتاج النتائج اللازمة عنها بطريق **القياسات الصحيحة**، أي بما يسمونه «البرهان»؛ وليس في طرق الاستدلال، على ما يعتقدون، مثل البرهان استغناءً عن غيره واكتفاءً بنفسه؛ وقد بالغ بعضهم في هذا الاعتقاد، حتى كانوا يدَّعونه حيث لا يأتون به وكانوا ينافحون عنه ولو أنه لا يسعهم إلا أن يأتوا بغيره، مستدلين على أفضليته بما لا يفضله من الأدلة؛ ومع كل هذا، كانوا لا يتصورون أن يصاحبه سواه من الاستدلالات، فضلا عن أن تكون له سندا؛ وإذا كان هذا حالهم مع ما هو من جنس البرهان، فما بالك بالذي ليس من جنسه مثل التخييل! فإذن فصلهم بين الاستنتاج البرهاني وبين التخييل البلاغي لا يعدله فصل.

والثاني، لقد زاد من تَمَسُّكِهم بالعبارية البرهانية ما كانت عليه الترجمات التي وصلتهم وتصلهم من سوء التعبير وسوء الأسلوب، حتى حسبوا أن السبب فيها برهانية الأصول التي تُرجمت عنها؛ وليس الأمر كذلك، إذ كانت الأقوال المبثوثة فيها لا تخلو من المجازات والاستعارات المقصودة وغير المقصودة لأصحابها، فيعمد المترجمون إلى نقلها إلى العربية نقلا حرفيا يُفقدها مجازيتها أو استعاريتها وتصبح أقوالا عبارية لا يليق بها إلا البرهان غير المبين ولا تليق إلا به، فيبحثون لها عن وجوه في التأويل تجعلها مقدمات أو نتائج؛ وهكذا، تتحول في أيديهم الأقوال الفلسفية من وضع إلى وضع، فما كان تخييليا في أصله يصير استنتاجيا في نقله.

وباختصار، فلا يمكن لمثل هذين الفعلين اللذين أتاهما أهل الفلسفة الخالصة، وهما: «الفصل بين الاستنتاج والتخييل» و«إخراج القول عن وصفه التخييلي إلى وصف استنتاجي»، إلا أن يقطعا عن الدليل الفلسفي الأسباب التي تجعله يترسخ ويتوسع في الخطاب الفلسفي العربي.

2.4. الفلسفة الحية وتوظيف الجانب التخييلي من الدليل

على خلاف الفلسفة الخالصة، فإن الفلسفة الحية تجعل من التخييل عنصرا لا تستغني عنه الوظيفة الاستنتاجية للدليل الفلسفي إن لم يصلح أن يقوم

مقامها في بعض السياقات، ويتجلى ذلك في مظهرين أساسيين:

أحدهما، أنها تَعتبر في الدليل الفلسفي قبل كل شيء **صلته باللسان الطبيعي** الذي يَرِد به، إذ لا دليل فلسفي بغير لسان طبيعي؛ ومعلوم أن الألسن **تختلف في إشاراتها** كما تختلف في بنيانها اختلافا يزيد أو ينقص، بحيث لا يكفي اتحاد المضمون العباري للدليل بينها في حصول تمام الاستفادة منه وكمال الاقتناع به، بل يجب أن يتشكل هذا المضمون على مقتضى الخصوصية الإشارية لكل لسان لسان، حتى تثبت له مشروعية الانتساب إلى هذا أو ذاك من ألسن العالم المتعددة، وإلا كانت اللغة الصناعية ـ نحو اللغة الرياضية ـ أكفى في النهوض بهذا المضمون العمومي؛ فعلى هذا، لا يكون الدليل الفلسفي دليلا حيا حتى تزدوج بنيته الاستنتاجية المشتركة ببنية تخييلية خاصة.

والثاني، أنها **تُقدّم التخييل على الاستنتاج**؛ فلا نزاع في أن التخييل يُتوسل به في توضيح الاستنتاج، ووجود الوسيلة متقدم على وجود مقصدها؛ لذلك، قد تَعْرِضُ حالات يكون فيها الاستنتاج متعسرا إدراكُه أو مستغلقا فهمُه على المتلقي، إما لركاكة تركيبه أو لإيغال تجريده، فيكون أنفع لهذا المتلقي أن نبلّغ هذا الاستناج إليه على مقتضى التخييل؛ وتتمثل الحالة الأولى في المترجمات الفلسفية، فكثيرا ما تزيد ركاكةُ الصورة التعبيرية للدليل فيها صورتَه الاستنتاجية تعقيدا وتغميضا؛ وبدَل أن يزداد بها المتلقي إقبالا وارتياضا على التفلسف، يزداد بها إدبارا عنه وامتعاضا منه؛ لذا، يجتهد الفيلسوف الحي في أن يستبدل مكان هذا الاستنتاج المعوج تخييلا يحفظ هذا الإقبال ويحقق الارتياض العقلي المطلوب؛ وتتمثل الحالة الثانية في النصوص الفلسفية التي تتشبّه بالنصوص العلمية الدقيقة، بحيث نحتاج إلى تهييئ المتلقي على التدريج إلى تقبلها وعقلها، فيضطلع المتفلسف الحي بذلك عن طريق تخييلات متتالية بعضها أقل إشارة وخيالا من بعض، حتى يشارف أدناها أفق العبارة، حتى إذا اطمأن إلى أن المتلقي قد استعدت قريحته للتجريد المطلوب، ارتحل به إلى الممارسة الاستنتاجية الصريحة، وقد أضحت في غاية المناسبة لما استأنس به من التخييل الجميل.

وعلى الجملة، فمن خلال المظاهر الإشارية المختلفة: التأثيل والتمثيل والتخييل، يتبين أن غرض الفيلسوف الحي هو أصلا التوسل بالأسباب الكفيلة بتفعيل المفاهيم والتعاريف والأدلة الفلسفية في ذهن المتلقي العربي، بحيث كل ما يحول دون هذا التفعيل يقع استبعاده وكل ما يفضي إليه يتم استخدامه؛ ومعلوم أنه لا أسباب أضمن ولا أقرب في حصول هذا التفعيل من الأسباب التي تكون بين يدي المتلقي والتي تدور في مجاله التداولي؛ فلذلك، يكون الفيلسوف الحي أحرص من غيره على الأخذ بأقدر الأسباب التداولية على إحياء القول الفلسفي في العقول.

5. النتائج العامة

والآن وبعد أشبعنا الكلام في كيفيات الخروج من القول الفلسفي الخالص إلى القول الفلسفي الحي، لا يبقى لنا إلا نستخلص النتائج العامة التي قد تكون لنا بمثابة المعالم العامة للطريق الذي يمكن أن يوصِّلنا إلى وضع فلسفة عربية متميزة؛ وهذه النتائج هي:

1. لا حياة للفلسفة العربية ما لم يقع فيها وصل العبارة بالإشارة في كل مستوى من مستويات القول الثلاثة، أي وصل الاصطلاح بالتأثيل على مستوى المفهوم ووصل التقرير بالتمثيل على مستوى التعريف ووصل الاستنتاج بالتخييل على مستوى الدليل، لأن في هذا الوصل وصلا للقوتين معا: «العقل» و«الخيال»، ولا حياة لفكر الإنسان بغير اجتماعهما وتقادحهما؛ والأخذ بالعقل وحده يفضي إلى إيغال المتفلسف في التجريد الذي لا يتحرك، حتى لا واقع محسوس معه ولا حاضر ملموس، ولا ينبغي أن يرتمي فيه إلا من تَمَكَّن في قوة الخيال وتَمَهَّر في التفلسف على مقتضاه؛ والأخذ بالخيال وحده يفضي إلى إيغال المتفلسف في التجسيد الذي لا ينطق، حتى لا عقلَ ناظر معه ولا علم منظور، وهو مطالب بأن يخرج إلى العقل والعلم، إلا أن يريد الخروج عن طريق الفكر والدخول في طريق الشعر؛ أما الفلسفة الخالصة المنقولة، فلا بد أن تموت مرة ثانية[9]، لأنها نبتت في الأرض العربية من غير لقاح الخيال

(9) معلوم أن الفلسفة الخالصة في البلاد العربية تقلبت في طورين اثنين: الطور اليوناني قديما

وسماد الإشارة التي تكتنزها هذه الأرض، وكل نبات هذه حاله لا بد أن يكون نباتا نكدا يعطي القليل، وسرعان ما يغدو هشيما تذروه الرياح.

2. لا حياة للفلسفة العربية ما لم نزاوج فيها بين الخصوصية الإشارية والعمومية العبارية ونجعل كل واحدة منهما خادمة للأخرى، لأنهما لا تتعارضان بينهما كما تتعارض «القومية» و«الكونية» وتتعارض «الهوية» و«الغيرية»[10]؛ إذ التعارض لا يكون إلا بين شيئين من نفس الوجه، في حين أن الخصوصية إشارية والعمومية عبارية، بحيث قد يكون الشيء الواحد عباريا من وجه وإشاريا من وجه.

ويمكن للخصوصية أن تخدم العموميةَ متى زوّدتها بأسباب تُثبّت مضامينها في العقول وتنتزع المعارضة لحقائقها من النفوس، لأن النتاج الكلي يحتاج دائما إلى اللبوس القومي، فلا عمومية إلى حد الآن متجردة من كل خصوصية، إلا أن يأتي يوم تصير فيه الإنسانية أمة واحدة لها مجال تداولي واحد، وهو ما لا مطمع فيه لطامع، لأن الأصل في وجود الإنسان الاختلاف وليس الاتفاق.

كما يمكن للعمومية أن تخدم الخصوصيةَ متى أمدتها بأسباب تُوسّع وجوهها وتُنوّع أشكالها، لأن العبارة متى تمكَّنت في الأذهان، أمكن التصرف فيها وإلحاقها بالإشارة، فتتسع قاعدة الإشارة وتزيد طبقاتها؛ فمعلوم أن العبارة ذات طبيعة تواصلية معرفية والإشارةَ ذات طبيعة تفاعلية وجدانية، والارتقاءُ من التواصل المعرفي إلى التفاعل الوجداني ضروري لحصول الإبداع، والفلسفة الحية غرضها الأول أن تبدع حيث لم تبدع الفلسفة الخالصة.

3. لا حياة للفلسفة العربية ما لم يقع وصلها بالأدب العربي في مجموعه، قديمه وحديثه، **فلا بد لها من المرور من الطور الإشاري**، لكي

والطور الأوروبي حديثا؛ والموت الأول لهذه الفلسفة كان موتَ الفلسفة اليونانية، والموت الثاني سيكون هو موت الفلسفة الأوربية.

(10) نستعمل لفظ «الغيرية»، لا بمعنى «الإيثار» الذي أصبح يستعمله به المحدثون تحت تأثير اللغات الأجنبية، وإنما بمعناه الأصلي، أي «حالة ما هو غير الذات» أو قل «حالة ما شأنه أن يغاير الذات»، ومقابله الإنجليزي هو: «Difference».

تستمد منه كيفيات الخروج إلى الطور العباري، وإلا كانت في خروجها إليه تخبط خبط عشواء، فلا تهتدي إلى الإقناع ولا بالأَوْلَى إلى الإبداع ولا تُهدي إليهما؛ فلا فلسفة يمكنها ـ إن جاز لنا هذا التعبير المولَّد ـ أن «تقفز» على هذا الطور كما «قفزت» عليه الفلسفة الخالصة، فأُصيبت بالعُقم؛ ومعلوم أن الأدب هو مستودع الإشارة الذي لا ينفذ، فينبغي إذن لكل فلسفة عربية، متى أرادت أن تحيا ولا تموت، أن تستأنس بأجمل وأجل أساليب الأدب العربي في الإشارة، حتى إذا استأنس بها المتفلسف العربي، أمكنه أن يبني عبارته على مقتضياتها، فتأتي هذه العبارة موصولة وموصِّلة معا، ويكون مضمونها أغنى وتأثيرها أنفذ؛ أما الفلسفة الخالصة، فلا بد أن تموت، لأنها طوت الأدب العربي طيا ومحت إشارته محوا، خارقة بذلك القاعدة المقررة بأن **الفلسفة أولها أدب وآخرها علم.**

4. لا حياة للفلسفة العربية ما لم تجتمع في أقوالها أبعاد الزمان العربي كلها، ماضيه وحاضرِه ومستقبلِه، ولا يَحْبَل بالزمان إلا بيانُ الإشارة وحده، أما بيان العبارة، فمقتضاه أن يعلو على الزمان والمكان، لأنه يطلب ما هو أبدي لا مرحلي، وما هو كوني لا قومي؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد بان **أن الماضي العربي لا ينفذ إلى القول الفلسفي إلا بواسطة الإشارة التأثيلية، إذ تؤخذ عناصرها من موروث الأمة، وأن الحاضر العربي لا ينفذ إليه إلا بواسطة الإشارة التمثيلية، إذ تؤخذ عناصرها من مفعول الأمة، وأن المستقبل العربي لا ينفذ إليه إلا بواسطة الإشارة التخييلية، إذ تؤخذ عناصرها من مشروع الأمة**؛ أما الفلسفة الخالصة، فلا بد أن تموت، لأنها ظلت تحمل زمانا غير زمان العرب الذي يضمن لها البقاء لو أنها حملته، زاعمة أنها فوق الزمان.

5. لا حياة للفلسفة العربية ما لم تتغلغل في التداول اليومي، لأن ذلك هو الشاهد على انخراطها في حياة الناس والجالب لثقتهم بمنفعتها والضامن لتجددها واستمرارها؛ غير أن مِثل هذا التغلغل الفلسفي لا يكون إلا بشرطين اثنين:

أحدهما، **أن يكون الشيء المتغلغَل فيه ذا بال**، أو يكون موصِّلا إلى ما

هو ذو بال، لأن القشور لا يمكن التغلغل فيها، وإنما يُتغلغل في اللبوب؛ ومن الأشياء اليومية قشور لا تتسع لأن يتوغل الفكر فيها، وإن أثارت جلبةَ الإعلام من حولها؛ ولا يكون الشيء اليومي لُبّا صريحا يستحق أن نبادر بالتغلغل فيه حتى تظهر فيه الزمانية العربية، بحيث **يكون حاضره فاتحا لماضيه على مستقبله أو قل يكون مفعوله فاتحا لموروثه على مشروعه.**

والشرط الثاني، **أن يأتي هذا التغلغل على وجه ليس فيه نقل أو تقليد** ولو جاز أن يكون فيه قياس أو تشبيه؛ فليس في الأشياء أخص من الشيء اليومي، بل لكل واحد من الأشياء اليومية خصوصيةٌ تتوجب مراعاتها في الحكم عليه، ولا يتحقق ذلك إلا ببذل أقصى الجهد في تبيُّن ما يميزه عن سابقيه؛ **فإن الأصل في كل شيء يومي أن يكون له اجتهاده الفلسفي المناسب له**، ولا يجوز إلحاقه بشيء آخر ولو كان داخلا في مجاله التداولي إلا بدليل يؤيد هذا الإلحاق، فما بالك إذا كان خارجا عن هذا المجال وداخلا في آخر قد يحمل زمانية تعارض زمانيته! أما الفلسفة الخالصة، فلا بد أن تموت، لأنها لا تبحث في تداول يومي، وإنما تبحث عن تداول **أبدي**، والأبد لا سبيل إليه في أيام الإنسان.

وبعد أن أنهينا كلامنا في الأسطورة التي لازمت تصورَ العرب للفلسفة ـ بعد نقلها عن «الإغريقيين» و«الأوروبيين» وإدماجها في ثقافتهم ـ والتي تقوم في اعتقاد أن **التفلسف تعَقُّل محض**، آن الأوان لأن ننتقل إلى بيان جملة من الأساطير التي تولَّدت من هذه الأسطورة الأصلية، موضحين كيف أنها تُشكِّل عوائق في طريق الإبداع الفلسفي العربي وكيف أنه ينبغي التصدي لهذه العوائق، حتى ينفتح هذا الطريق للمتفلسف العربي.

الفصل الرابع

كيف نقاوم موانع الإبداع الفلسفي؟

قبل أن نندفع في الجواب عن السؤال المطروح[1]، يتعين علينا أن نوضح المقصود من المفهوم الأساسي الذي يدور عليه، وهو مفهوم «الإبداع».

يفيد لفظ «الإبداع»، لغةً، معنى «إخراج الشيء إلى حيز الوجود»، أي «إحداث الشيء»؛ ويفيد اصطلاحا معاني تختلف باختلاف المجال الثقافي الذي يتعلق به، فيعني أولا في علم الكلام «إحداث الشيء على غير مثال سابق» في مقابل «الاحتذاء»، فيكون مرادفا لمفهوم «**الابتكار**»؛ ويعني ثانيا في مجال الفلسفة العربية «إحداث الشيء من لا شيء» في مقابل «الاقتباس»[2]،

---

(1) يستفاد من هذا السؤال المعنى المضمر التالي، وهو أن باب الإبداع كان مغلقا من قبل، وهذا المعنى يزدوج إلى معنيين فرعيين اثنين باعتبار دلالة مفهوم «الإغلاق» فيه، فقد يكون هذا الإغلاق مطلقا، بمعنى أن باب الإبداع لم يُفتح قط، فنطمع نحن في أن نفتحه لأول مرة؛ وقد يكون إغلاقا طارئا، بمعنى أن باب الإبداع كان مفتوحا ثم أغلق، فنسعى نحن إلى أن نفتحه مرة أخرى، مستأنفين للإبداع السابق؛ ولا يخفى أن منزلة الفلسفة الموروثة عن «فلاسفة الإسلام» سوف تختلف باختلاف اعتبارنا لهذا المعنى أو ذاك، فتكون، بحسب الاعتبار الثاني للإغلاق، فلسفة مبدعة وتكون، بحسب الاعتبار الأول للإغلاق، فلسفة غير مبدعة؛ وليس يعنينا هاهنا الاشتغال بهذه المسألة الدقيقة وإن كان البت فيها قد يتيسر عندما تتبين شروط الإبداع المطلوبة في الممارسة الفلسفية.

(2) يقيم فلاسفة الإسلام تقابلا بين مفهوم «الإبداع» وبين مفاهيم «الخلق» و «التكوين» و«الإحداث» من جهات مختلفة؛ فـ«الإبداع» يقابل «الخلق» من حيث إن الأول عبارة عن إيجاد شيء من لا شيء، والثاني عبارة عن إيجاد شيء من شيء؛ و«الإبداع» يقابل «التكوين»، من حيث إن الأول عبارة عن إيجاد شيء غير مسبوق بمادة، والثاني عبارة عن إيجاد شيء مسبوق بمادة؛ و «الإبداع» يقابل «الإحداث»، من حيث إن الأول عبارة عن إيجاد شيء غير مسبوق بزمان، والثاني عبارة عن إيجاد شيء مسبوق بزمان؛ انظر الجرجاني: **التعريفات**، مدخل «الإبداع» ومدخل «الإبداع والابتداع».

فيكون مرادفا لمفهوم «**الاختراع**»[3]؛ ويعني ثالثا في مجال الأدب «إحداث عمل فني» في مقابل «الانتحال»، فيكون مرادفا لمفهوم «**الإنشاء**».

1. وجوه استشكال الإبداع الفلسفي

يبدو أن هذه المدلولات الاصطلاحية الثلاثة لـ«الإبداع» ــ أي «الابتكار» و«الاختراع» و«الإنشاء» ــ وإن اختلفت فيما بينها باختلاف مجالاتها الثقافية، فإنه يجوز أن تتكامل فيما بينها وتتنزل مراتب بعضها فوق بعض؛ فأدنى درجات الإبداع هي «الابتكار»، إذ هو إبداع للصورة، يليه «الاختراع» الذي هو إبداع للمادة، ومعلوم أن إبداع المادة أقوى من إبداع الصورة، لأنه إحداث من لا شيء، بينما هذا الإبداع الثاني هو إحداث من شيء؛ ثم «الإنشاء» الذي هو إبداع للصورة أو للمادة مع صَنعة، ومعلوم أن الإبداع مع صنعة أقوى من الإبداع بلا صنعة، وأن إبداع المادة مع صنعة أقوى من إبداع الصورة مع صنعة؛ ولما كانت معاني الإبداع بعضها أقوى من بعض، ارتأينا أن نأخذ بها جميعا في اشتغالنا بالجواب عن السؤال المطروح؛ لذا، نحتاج إلى تنويع هذا السؤال الأول بحسب هذه المعاني الثلاثة، فيصير متفرعا إلى أسئلة ثلاثة تقتضي منا الإجابة عنها واحدا واحدا، وهي على التوالي:

أ. كيف نفتح باب **الابتكار** في ممارستنا الفلسفية أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا **مبتكرا**؟

ب. كيف نفتح باب **الاختراع** في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا **مخترعا**؟

ج. كيف نفتح باب **الإنشاء** في ممارستنا الفلسفية؟ أو قل متى يصبح الواحد منا متفلسفا **منشئا**؟

---

(3) اشتهر ابن رشد باستعمال لفظ «الاختراع» مكان «الخلق» كما هو وارد عنده في «دليل الاختراع» ولو أنه أتى بهذا الدليل في سياق نظريته القائلة بقِدَم المادة وقِدَم العالم (انظر كتابنا: **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ص. 165-171)؛ أما من جانبنا، فإننا نأخذ بلفظ «الاختراع»، لكننا نرُدّ كليا نظرية ابن رشد في قدم المادة والعالم.

يتبين من صيغ هذه الأسئلة الثلاثة أننا نسلك في معالجة مسألة الإبداع الفلسفي طريقا غير الطريق التقليدي المتبَع فيها إلى حد الآن، والذي ينبني أساسا على الخوض في الأسباب الموضوعية والشروط الخارجية للإبداع؛ والمقصود بهذه الأسباب والشروط، كما هو معروف، هو مجموع الظروف التاريخية والاجتماعية والاقتصادية والسياسية والثقافية التي ينبغي أن تتحقق للمتفلسف العربي، حتى يتمكن من الإتيان بإبداعه، منها على سبيل المثال أن يتفاعِل مع أحداث عصره ويستوعب تحديات محيطه وثقلَ مسؤولياته ويتمثل أبعاد وضعه التاريخي، ومنها أيضا أن يوجد في وسط تتوفر فيه الإمكانات المادية الكافية وتزدهر فيه المؤسسات العلمية المختلفة، ومنها كذلك أن لا يتعرض للضغوط والمضايقات وأن يتمتع بكامل الحقوق والحريات، وقس على ذلك نظائره؛ والسبب في تركنا الاشتغال بهذه الشروط الخارجية أسباب ثلاثة:

أحدها، أن هذه الشروط، على أهميتها، غير كافية في حصول الإبداع، فقد تجتمع بتمامها للمتفلسف من غير أن يرقى فكره إلى رتبة الإبداع، بل يبقى على عادته في التقليد والاتباع.

والثاني، أنها غير ضرورية في وجود الإبداع، فقد يبدع المتفلسف من غير أن تكون حاصلة له على تمامها، بل، على العكس من ذلك، قد يرجع الفضل في إبداعه إلى فقدان هذه الشروط ذاته، إذ يكون قد بنى فكره على مواجهة الأوضاع التي تُفتَقد فيها هذه الشروط.

والسبب الثالث، أن هذه الشروط الخارجية تُعَدّ فرعية بالنسبة للشرط الخاص الذي نريد أن ننظر فيه؛ فالفلسفة هي أولا وقبل كل شيء **قول**، وللقول أصول محددة، وما لم يستقم للمتفلسف بناء قوله على هذه الأصول، فلا يمكن أن يطمع في أن يأتي بالإبداع فيه ولو تحققت له مختلف الشروط الخارجية المذكورة.

وعلى هذا، فإن إشكال الإبداع الفلسفي الذي نروم الوقوف عنده هو إشكال يتعلق أساسا بالقول الفلسفي من حيث هو قول صريح، فيتعين إذن أن

نبيّن كيف يمكن أن نبتكر فيه؟ وأيضا كيف يمكن أن نخترع فيه؟ وأخيرا كيف يمكن أن ننشئ فيه؟ فلنمض الآن إلى بسط الجواب عن هذه الأسئلة الثلاثة على الترتيب الذي ذُكرت به.

من أجل ذلك، نحتاج إلى أن نبني كلامنا في الإبداع الفلسفي على مسلمة جوهرية، وصيغتها هي:

*** تُشترَط في الإبداع ـ في أي مجال من المجالات كان ـ مواجهة مانع من الموانع التي تعوق عن التقدم فيه، وعلى قدر المانع تكون قيمة هذه المواجهة.**

ونستخرج من هذه المسلمة النتيجتين الآتيتين:

أولاهما، أنه لا مجال لتشبيه الإبداع الإنساني بالإبداع الإلهي كما يفعل نقادُ الغرب، ولا سيما في مجال الأدب؛ فلا يحصل الإبداع الإنساني عن كمال في الإرادة كما هو الإبداع الإلهي، وإنما عن نقص فيها لوجود مانع[4] يعترض طريقها، بحيث يدخل الإنسان في عراك صريح مع هذا المانع؛ فكل إبداع يقتضي جهادا، والجهاد لا يليق إلا بمقام الإنسان.

والثانية، أن أشد الموانع التي يمكن أن تواجه المبدع هي التي تكون على نقيض مراده في الإتيان بفعله؛ وقد تبيَّن في الفصل السالف أن أشد الموانع التي تواجه المتفلسف هي تلك التي يتولد منها ما يناقض **الصفة العقلية** المميزة للقول الفلسفي، وهي بالذات **الأساطير** كما تبيَّن أن هذه الأساطير الفلسفية على مراتب مختلفة تتصدَّرها جميعا الأسطورة القائلة بأن الفلسفة عقل خالص.

وبعد إيراد المسلمة العامة وبيان النتيجتين المترتبتين عليها، نسوق الدعوى الأساسية التي نتولى إثباتها في هذا البحث، وهي:

*** لا يقوم الإبداع في القول الفلسفي العربي حتى يتحرر هذا القول من الأساطير التي دخلت عليه.**

---

(4) أو إن شئت قلت: عقبة أو عائق أو عارض أو تَحَدٍّ.

لما كان الإبداع الفلسفي أنواعا ثلاثة هي: «الابتكار» و«الاختراع» و«الإنشاء»، اقتضى كل واحد منها مواجهة نوع واحدٍ من أنواع الموانع؛ ثم لما كانت أشدُّ موانع الإبداع الفلسفي هي تلك التي تتولد منها «الأساطير»، كان كل إبداع فلسفي منها يواجه مجموعة مخصوصة من الأساطير المتفرعة على الأسطورة الأصلية، وهي أن الفلسفة إنما هي تعقل محض؛ فهناك إذن الأساطير التي تمنع من الابتكار والأساطير التي تمنع من الاختراع والأساطير التي تمنع من الإنشاء؛ فلنشتغل أولا ببيان المانع الذي يعترض الابتكار والأساطير الناشئة عنه.

2 . الابتكار الفلسفي ومبدأ خطابية القول

فقد ذكرنا أن الابتكار هو، على وجه العموم، الإبداع الذي يحصل من شيء معلوم، أي يحصل من معطى مخصوص، بمعنى أنه عبارة عن **تغيير** ــ أو **تحويل** ــ يدخل على هذا المعطى، واضعا له صورة غير مسبوقة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن يكون حفظ هذا المعطى على وجهه من دون أدنى تغيير أو تحويل بمثابة **إنزاله منزلة الأمر المحرَّم الذي لا يجوز أن تناله الأيدي**، بحيث تكون حقيقة هذا الحفظ أنه **تقديس** للمحفوظ؛ ومن ثَمَّ، فمَن لا يبتكر يكون واقعا في تقديس ما بين يديه؛ فإذن المانع الذي ينبغي صرفه لحصول الابتكار إنما هو **التقديس**.

2 . 1 . تقديس القول الفلسفي والأسطورتان الناتجتان عنه.

إذا تقرر هذا، ظهر أن التقديس الذي وقع فيه المتفلسف العربي هو **تقديس القول الفلسفي الأصلي**، «الإغريقي» قديما و«الأوروبي» حديثا، وقد أوقعه فيه سلوك المترجم إزاء هذا القول؛ فمعلوم أن كل ترجمة تقتضي من صاحبها أن يأتي بها وفق تصور مخصوص للعمل الترجمي، أي وفق نظرية محددة تكون بمثابة مرجعيته في إنجاز عمله؛ ومعلوم أيضا أن تقنين ضوابط الترجمة تمَّ من خلال التعامل مع النصوص الدينية، ولا يزال نموذج الترجمة الدينية هو الذي يحكم إلى حد الآن ممارسة الترجمة عموما، ولا أدل على ذلك من كون أكبر منظري الترجمة من المحدثين هم من أولئك الذين اشتغلوا

بتجديد الترجمة للنصوص المقدسة[5]؛ وعلى هذا، لم تكن بين يدي المترجم العربي[6] نظرية لترجمة القول الفلسفي بوصفه قولا عقليا، وإنما الذي كان بين يديه هو النظرية الموروثة عن ممارسة ترجمة النصوص المقدسة؛ ونحن نعلم أنه لا نصَّ يُشعر بضرورة حفظه على وجهه الأصلي من النص الديني، لكونه إلهي المصدر؛ فكان أن أخذ هذا المترجم ينقل قولا هو أصلا من قبيل القول العقلي الصريح بطريق هو من قبيل الطريق الذي يوجبه القول الديني الصريح؛ وقد أفضت معاملتُه للقول الفلسفي معاملةَ القول الديني إلى الوقوع في أسطورتين اثنتين:

أ. **أسطورة حفظ اللفظ كله**، تقوم هذه الأسطورة في أن يُؤدِّي المتفلسف العربي كل لفظ لفظ من ألفاظ القول الفلسفي الأصلي بلفظ مقابل له في اللسان العربي من غير بقية، مع تقديم مقتضاه الصرفي والتركيبي في أصله على المقتضى الصرفي والتركيبي لمقابله العربي، مما تسبَّب في **تطويل** القول الفلسفي العربي بما يخالف مقتضى تركيبه المقبول؛ فحينئذ، يتضح أن هذا التطويل إنما هو أثر من آثار **تقديس شكل القول الفلسفي الأصلي**، فيجب اعتباره مؤشرا على وجود «أسطورية لفظية» في القول الفلسفي العربي لا يوجد لها نظير في الأصل الأجنبي.

ب. **أسطورة حفظ المضمون كله**، تقوم هذه الأسطورة في أن يؤدِّي المتفلسف العربي كل معنى معنى من معاني القول الفلسفي الأصلي بمعنى مقابل له في اللسان العربي من غير بقية، مع تقديم مقتضاه الدلالي والتداولي في أصله على المقتضى الدلالي والتداولي لمقابله العربي، مما دعا إلى **تهويل** القول الفلسفي العربي بما يخالف مقتضى دلالته المعقولة؛ فحينئذ، يتضح أن هذا التهويل إنما هو أثر من آثار **تقديس مضمون القول الفلسفي الأصلي**، فيلزم اعتباره هو الآخر مؤشرا على وجود «أسطورية مضمونية» في القول الفلسفي العربي لا يوجد لها نظير في الأصل الأجنبي.

---

(5) نذكر من هؤلاء المنظرين للترجمة من المحدثين: E. NIDA وH. MESCHONNIC.

(6) المقصود بـ«المترجم العربي» هنا المترجم الذي استخدم اللسان العربي في نقل الأصل اليوناني، أيا كان أصله، والغالب في هؤلاء المترجمين أنهم كانوا سريانيين أو يونانيين.

ولا ريب أن رسوخ قدسية القول القرآني في المجال التداولي العربي سهَّل على المتفلسف العربي تقبُّل هذا المسلك التقديسي حيال القول الفلسفي الأصلي؛ فلما كان قد نشأ على هذه القدسية الدينية وأُشرب قلبه بها، جاز أن ينقلها، من حيث يشعر أو لا يشعر، إلى ما لا تَجِبُ له من الأقوال ويتعامل مع هذه الأقوال غير الدينية كما يتعامل مع القول الديني، أداء لحروفها ووفاء بمعانيها.

وهكذا، يتبين أن المانع القاطع الذي ينبغي أن يصرفه المتفلسف العربي، حتى يستحق أن يكون مبتكرا، هو بالذات القدسية التي يكتسبها عنده القول الفلسفي الأصلي، شكلا ومضمونا، والتي تجعله يضع له مقابلا يحمل أسطورية مزدوجة لا وجود لها في هذا القول أصلا؛ فكيف إذن يمكنه أن يصرف هذا المانع الذي يحول بينه وبين الابتكار الفلسفي؟

2.2. خطابية القول الفلسفي ورفع مانع التقديس

الجواب عن هذا السؤال هو أن المتفلسف العربي ينبغي أن يتحقق بأن القول الفلسفي ليس مجرد قول، وإنما هو «خطاب»، **والخطاب هو عبارة عن توجه القائل بالقول إلى المتلقي بغرض إفهامه مقصودا معينا**؛ ويُستفاد من هذا أن مراعاة وضع المتلقي شرط في حصول الخِطابية؛ وعليه، لا خطابية في القول الفلسفي ما لم يُعتبَر فيه قدر المتلقي من الفهم الفلسفي؛ ولما كان الوضع الفلسفي للمتلقي العربي غير وضع المتلقي الأصلي، لزم أن يختلف النقل العربي عن القول الفلسفي الأصلي، وأن يأتي هذا الاختلاف على قدر تفاوت هذين الوضعين؛ وبهذا، فإن خطابية القول الفلسفي تُحَتم على المترجم العربي أن يتبع في نقله المبدأ الآتي، وهو:

*** الأصل في القول الفلسفي النقلي الاختلاف عن القول الفلسفي الأصلي، ولا يصار إلى الاتفاق معه إلا بدليل.**

ومتى عمِل المترجم بهذا المبدإ الخطابي، صار إلى أن يستبدل مكان الحفظ الكلي للفظ والمضمون حفظا نسبيا لهما على الوجه الآتي:

أ. **حفظ اللفظ الموافق**: إذ يعمل المترجم على حفظ ألفاظ القول

الأصلي التي توافق وضع المتلقي الفلسفي كما يتحدد بمجاله التداولي، ولا يتردد في حذف ألفاظه التي تخالف هذا الوضع إلى حين أن يستعد المتلقي للتخاطب بها، الأمر الذي يدفع عن النقل العربي التطويل الذي هو منشأ الأسطورية اللفظية.

ب. **حفظ المضمون الموافق**: إذ يعمل المترجم على حفظ مضامين القول الأصلي التي توافق وضع المتلقي الفلسفي كما يتحدد بمجاله التداولي، ولا يتردد في حذفِ مضامينه التي تخالف هذا الوضع إلى حين أن يستعد المتلقي للتفاهم بها، الأمر الذي يدفع عن النقل العربي التهويل الذي هو منشأ الأسطورية المضمونية.

والغالب أن العمل بهذا المبدإ الخطابي يدعو المترجم إلى إجراء تعديلات وتحويلات مختلفة تعوِّض عن الحذف الذي لجأ إليه النقل العربي وتورّث هذا النقل توازنا وتناسقا يجعلانه مفهوما للمتلقي، فيقبله أو يَرُدَّه.

وهكذا، تصبح للمتفلسف العربي القدرة على التصرف في القول الأصلي بما يولِّد منه قولا غيره، قولا يتضمن من أسباب التفلسف ما يضاهي ما يتضمنه الأصل منها من دون أن يحتذي حذوه؛ وليس مدلول الابتكار الفلسفي **إلا هذه القدرة على تصرف المتفلسف في ما بين يديه من الأقوال الفلسفية الأصلية، بحيث يُنتِج منها أقوالا أخرى تنتفي فيها أسباب الأسطورة، لفظية كانت أو مضمونية.**

3.2. دفع الاعتراض على الابتكار الفلسفي

لقد اتضح كيف أن المتفلسف العربي، متى ترك ـ بفضل تبيُّنه للخاصية الخطابية في القول الفلسفي ـ النظرَ إلى هذا القول على أنه **قول مقدَّس**، انفتحت له الطريق الموصِّلة إلى الابتكار الفلسفي؛ فلا يبقى إلا أن نجيب عن الاعتراض المحتمل القائل بأن التصرف الذي ينبني عليه هذا الابتكار قد يحْرِم المتلقي من الاستفادة مما يخالف وضعه الفلسفي وبالتالي يَحْرِمه من توسيع أفقه، ونورد إجابتنا من الوجوه الآتية:

أ. أن الحذف الذي يضمن الابتكار في القول الفلسفي أفضل من ،حفظ

الذي لا يضمنه، لأن مدار التفلسف ليس على الرواية، وإنما على الدراية، والقليلُ الذي يدريه المتلقي أنفع له من الكثير الذي يرويه ولا يدريه.

ب. أن نقل ما يخالف الوضع الفلسفي للمتلقي يكون ضرره أكثر من نفعه، لأنه يؤدي إما إلى تطويل القول، وفيه خروج عما يقتضيه الاستعمال أو إلى تهويله، وفيه خروج عما يقتضيه الاستدلال، وكلتا الحالتين تتعارض مع حقيقة العقلانية التي يتقوم بها التفلسف.

ج. ليس للمتلقي من سبيل إلى فهم ما يخالف وضعه في القول الفلسفي الأصلي، فضلا عن الانقياد إليه، إلا بالدخول في استشكال هذا المخالف والاستدلال عليه بما هو مألوف له، حتى يأنس به، فيرتضيه أو يرفضه، لكن هذا الاستشكال والاستدلال لا يتسع لهما النقل العربي المباشر لهذا القول الأصلي، بل لا بد لهما من قول مستقل يعالجهما على تمهل وبتوسع.

د. أن النقل الذي يحقق به المتفلسف العربي الابتكار ليس قولا واحدا لا ثاني له، وإنما أقوالا متعددة لا تنقطع، لأن من شروط هذا النقل الابتكاري معاودته كلما جرى تغيُّرٌ ما في الوضع الفلسفي للمتلقي، ولا شك أن من شأن هذا التغير أن يجعل وضعه الفلسفي يتسع شيئا فشيئا لاستيعاب ما جاء به القول الأصلي، فيستعد المتلقي لفهمه على تمامه؛ لذلك، يتعين أن تتوالى الترجمات على الأصل الواحد توالي هذه التقلبات في الوضع الفلسفي للمتلقي.

بعد أن فرغنا من الكلام في مسألة الابتكار الفلسفي ــ وهو، على ما تقدم، عبارة عن الإبداع الذي يحصل من التصرف في قول معطى هو القول الفلسفي الأجنبي ــ ننعطف الآن على مسألة الاختراع الفلسفي الذي هو الرتبة الثانية في الإبداع الفلسفي، فنشتغل ببيان المانع الذي يعترض الاختراع وكذا الأساطير الناشئة عنه.

3. الاختراع الفلسفي ومبدأ بيانية القول

كما أن الابتكار الفلسفي لا يحصل إلا برفع المانع الذي هو قدسية القول الفلسفي الأجنبي، فكذلك الاختراع الفلسفي لا يحصل إلا برفع مانع

ثان، فما هي إذن حقيقة هذا المانع؟

لقد ذكرنا أن الاختراع هو الإبداع الذي يحصل من لا شيء أو، إن شئتَ قلتَ، يحصل من غير مُعطَى سابق، والحال أن عدم وجود المعطى السابق في فعل من الأفعال هو بمنزلة دعوة إلى خرق حدود طاقة الإنسان وإلى خرق قانون طبائع الأشياء في الإتيان بهذا الفعل، وباختصار هو بمنزلة دعوة إلى تحقيق ما يشبه **المعجزة**؛ يلزم من هذا أن العجز عن الإتيان بما لم يسبق إعطاؤه بوجه من الوجوه قد يأتي من كون هذا الشيء أمرا مُعجزا، بحيث يكون العجز عنه إنما هو من **إعجازه**؛ ومن ثمّ، فالذي لا يخترع يكون قد **أعجزه** هذا الشيء، فإذن العائق الذي ينبغي صرفه لحصول الاختراع إنما هو **الإعجاز**.

1.3. إعجاز القول الفلسفي والأسطورتان الناتجتان عنه

هذا على وجه العموم، أما بخصوص القول الفلسفي، فإن الإعجاز الذي يواجهه المتفلسف العربي بصدده، فهو الإعجاز الذي أُسند إلى هذا القول من حيث نشأته ونقله؛ فقد نسج الأوائل حول ظهور الفلسفة أخبارا وأساطير عجيبة، حتى جعلوا هذا الظهور حدثا أتى الإنسانَ على بغتة ونسبوه إلى فعل الآلهة بتوسط الكهنة والمتنبئين؛ ولم يكن مؤرخو الفلسفة المتأخرون أقل من الأوائل افتتانا بهذا الحدث، فمازالوا إلى حد الآن يعتبرون ظهور الفكر الفلسفي عند اليونان بمثابة **المعجزة الكبرى** التي تفرَّد بها اليونان وفضُلوا بها على الأمم قاطبة.

نخلص من هذا إلى أن تدشين الفلسفة لطور الفعل العقلي في الفكر الإنساني لم يتم بطريق العقل الخالص كما كان مفروضا، وإنما تم بطريق متغلغل في الأسطورة؛ وبقي هذا التصور الأسطوري لميلاد الفلسفة راسخا في الأذهان، وكان حظ المتفلسف العربي منه جد وافر، ولا سيما أن له ألفة قوية بمعنى «الإعجاز» كما تقرر في مجاله التداولي بشأن معجزات الرسول عليه السلام وإعجاز القرآن الحكيم؛ وتمثل هذا التصور الإعجازي للفلسفة عنده أساسا في مظهرين اثنين:

أ. **أسطورة نقل الفلسفة**: إذا كان المتفلسف العربي قد شارك غيره في التسليم بالسياق الأسطوري لظهور الفلسفة، فإنه اختص من دونه بالتصديق بالسياق الأسطوري لنقلها إليه؛ فقد جاء هذا النقل مشفوعا بالقصص والرؤى، فهذا المأمون قد رأى في منامه «أرسطوطاليس» يدعوه إلى طلب الحكمة؛ وذاك مَلِك الروم يُخرج إلى رسول الخليفة ما كان قد واراه خلَفُه في بنيان عظيم من مؤلفات الفلاسفة، خوفا على عقيدة الرعية المسيحيين.

أضف إلى ذلك أن الفلسفة وصلت إلى العرب في شكل نموذج فكري يختلف عما عهدوه في دنيا حكمتهم، إذ ينبني على تقديم المقدمات واستنتاج النتائج في تسلسل منطقي محكم، بينما كانت حكمتهم عبارة عن أقوال متفرقة لا تقديم ظاهر فيها ولا استنتاج صارم، فهالَهُم الفرق بين هذين المسلكين، حتى ظنوا أنه لا فلسفة إلا ما جاء على نسق ترتيبي صريح، ممتنعين عن إدخال حكمتهم العربية فيها؛ وهكذا، فلما لم يعرفوا القول الفلسفي إلا على هذا النحو المنطقي، عَظُم في أنفسهم شأنه بما جاوز الحد المعقول، وهان عندهم القول الذي لا ينسج على منواله، فدل ذلك على أن الحدث التاريخي الذي يُشكلّه نقل الفلسفة إلى العرب جمع إلى أسطورة القصص أسطورة النسق.

ب. **أسطورة مقام الحكماء**: لم يكتف المتقدمون من المتفلسفة العرب بالجمع بين الفلسفة والنبوة في مضمونهما، جاعلين أوائل الفلاسفة آخذين حكمتهم من معدن النبوة، بل جمعوا أيضا بين أهل الفلسفة وأهل النبوة في حياتهم، جاعلين الحكماء الأوائل معاصرين للأنبياء والرسل ومختلفين إلى مجالسهم كدعوى معاصرة «أنباذقلوس» و«فيتاغوراس» للنبي داود وللحكيم لقمان عليهما السلام، بل جاعلين من بينهم الأنبياء وأبناء الأنبياء كدعوى نبوة «هرمس» و«أسْقليبوس»، فضلا عن حشر الأنبياء والرسل في زمرتهم مثل آدم وشيت وإدريس وشعيب وداود وسليمان عليهم السلام[7]؛ كل ذلك مبالغةً منهم في تعظيم مكانة الفلاسفة، حتى نكاد نجد عندهم نوعا من «عبادة الشخصية»؛ أما المتأخرون من المتفلسفة العرب، فلئن كانت الصلة بين

---

(7) الشهرزوري: **تاريخ الحكماء**، تحقيق عبد الكريم أبوشريب.

الفيلسوف والنبي لا تعنيهم كما كانت تعني المتقدِّمين، فإنهم لا يقلون عن هؤلاء تعلقا بشخصيات الفلاسفة، ألا ترى كيف أنهم يحبون الانتساب إليهم والتشبه بهم ويسعدون متى حظوا برضاهم، وكيف أنهم يتقبلون أقوالهم ويتقلبون مع آرائهم ويندمجون في مذاهبهم كما لو كانت من بناتِ مجالهم! ثم كيف أنهم يستعظمون التعرض لآرائهم ويستصعبون درك منزلتهم، محتجين على تعبدهم لهم بكونهم ليسوا في الوضع الذي يؤهلهم لنقدهم أو اللحاق بهم كما لو أن الحكمة موقوفة على رجال مخصوصين!

ومما سبق، يظهر أن المانع القاطع الذي يجب أن يتخلص منه المتفلسف العربي، حتى يستحق أن يكون مخترعا، هو الإعجاز الذي يُنسَب إلى الفلسفة وإلى أربابها والذي تتولد منه أسطورية مزدوجة: تاريخية وشخصية؛ فكيف إذن يمكن لهذا المتفلسف أن يقهر المانع الذي يعوقه عن الاختراع الفلسفي؟

2.3. بيانية القول الفلسفي ورفع مانع الإعجاز

الجواب عن هذا السؤال الثاني هو أنه ينبغي للمتفلسف العربي أن يتحقق بأن القول الفلسفي ليس خطابا فحسب، بل هو أيضا «بيان»، وحد **البيان [بالقول] أنه إظهار المراد للمتلقي بواسطة اللسان الذي يتكلمه ويفهمه**، أو قل **البيان هو الخطاب الوارد بلسان المتلقي**، بحيث يكون استعمال لسان المتلقي شرطا في حصول البيانية، أي أنه لا بيانية بالنسبة إلى المتلقي خارج لسانه؛ ولما كان للمتلقي العربي لسان يختلف في خصائصه وبنياته عن اللسان الذي وُضِعت به الفلسفة في الأصل، وجب أن توضع له هو كذلك فلسفة بهذا اللسان تضاهي الفلسفة التي تلقاها نقلا عن غيره، حتى تتمتع الفلسفة عنده بالبيانية اللازمة لها كما تتمتع بها عند هذا الغير؛ وعلى هذا، فإن بيانية القول الفلسفي توجب على المتفلسف العربي أن يأخذ بالمبدإ البياني التالي، وهو:

*** الأصل في القول الفلسفي أن يوضع باللسان الذي يتكلمه المتلقي، ولا يصار إلى نقله من لسانٍ غيره إلا بدليل.**

ومتى أخذ المتفلسف العربي بهذا المبدإ الثاني، استطاع أن ينهض بعملين يصرفان عنه الأسطورتين الإعجازيتين السابقتين، وهما:

أ. **وصْلُ القول الفلسفي بالقول الطبيعي**: إذ ينطلق المتفلسف العربي من معطيات القول الطبيعي، أشكالا ومضامين، ألفاظا وتراكيب، ثم يشتغل عليها، استشكالا واستدلالا، للارتقاء بها من عالم التجربة المباشرة الذي تدور فيه إلى عالم الفكرة غير المباشرة الذي تجد فيه دلالاتها العقلية؛ ومتى تيسر للمتفلسف أن يستنبط من القول الطبيعي الذي أَلِفه المتلقي العربي مفاهيم وظيفية وأن يُظهر فيه أسبابا فلسفية، استطاع أن يُخرج القول الفلسفي من الأسطورية التاريخية التي سقط فيها والتي تمثلت في اعتبار الفلسفة معجزة في حدث ظهورها عند الإغريق ومعجزة في حدث نقلها إلى العرب.

ب. **وصْلُ القول الفلسفي الأجنبي بالقول الفلسفي العربي**: إذ يتوسل المتفلسف العربي بالقول الفلسفي العربي في كل نقل للقول الفلسفي الأجنبي، بحيث يكون هذا النقل عنده عملية يتكافأ فيها القولان: العربي والأجنبي، فهما معا فلسفيان صريحان؛ وإذا ما كان في يد المتفلسف العربي قول فلسفي من صنعه في مقابل القول الفلسفي الذي هو في يد غيره، نظر إلى نفسه نظره إلى هذا الغير وعاملها بما يعامله، بحيث لا يشعر أن الغير يفضله في قدرته أو يُعجزه في قوله؛ وبهذا، يصرف عن القول الفلسفي الأسطورية الشخصية التي وقع فيها والتي تجلت في التعبد لأرباب الفلسفة.

وهكذا، تصبح للمتفلسف العربي القدرة على أن يضع، ابتداء من لغته، قولا فلسفيا يحتوي من عناصر الفكر ما يحتويه القول الفلسفي الذي يضعه غيره من غير اقتباس منه؛ ومدلول الاختراع الفلسفي إنما هو **هذه القدرة على تأمل المتفلسف في ما يمارسه من الأقوال الطبيعية، بحيث يولِّد منها أقوالا فلسفية تنتفي فيها أسباب الأسطورة، سواء ما تعلق منها بأصل الفلسفة أو ما تعلق بأشخاص الفلاسفة.**

3.3. دفع الاعتراض على الاختراع الفلسفي

لقد توضح كيف أن المتفلسف العربي، متى ترَك ــ بفضل تبيُّنه للخاصية البيانية في القول الفلسفي ــ النظرَ إلى هذا القول على أنه **قول مُعجِز**، انفتحت له الطريق الموصِّلة إلى الاختراع الفلسفي؛ فلا يبقى إلا أن نجيب عن

الاعتراض المحتمَل القائل بأن التأمل في القول الطبيعي الذي ينبني عليه هذا الاختراع قد يمنع عن اللغة الفلسفية العربية أسباب التوسع والتطور والتقدم التي يأتي بها الاحتكاك بلغات فلسفية غيرِها، ونورد إجابتنا من الوجوه التالية:

أ. أنه لا بد لكل فلسفة، متى أرادت أن تفيد المتلقي وتؤثر فيه، أن تنزل على قاعدة أو قل «أرضية» تداولية عنده، وبدون هذه الأرضية التداولية، لا مطمع في الإفادة ولا بالأَوْلىَ في التأثير؛ فكما أنه لا يمكن أن نتحرك من غير أن نكون في المكان وننزل موقعا معينا منه، فكذلك لا يمكن أن نتفلسف من غير أن نكون في اللغة ونسكن مجالا خاصا بها؛ لذا، لا مناص من الاستناد في تبليغ هذه أو تلك من الفلسفات الصناعية إلى جملة من الأفكار الفلسفية التي تحملها الأقوال الطبيعية ، حتى يسهل على المتلقي وصل المعارف الصناعية المنقولة إليه بالمعارف الطبيعية التي يدَّخرها في ذهنه.

ب. أن توسُّع اللغة الفلسفية العربية ليس موقوفا على الاحتكاك بغيرها، بل إن التأمل في القول الطبيعي العربي قد يوسع هذه اللغة الاصطلاحية بما لا يتحقق بهذا اللقاء، لأن المطلوب فيه هو رفع معاني هذا القول إلى رتبة المفاهيم الفلسفية ورفعُ تراكيبه إلى رتبة العلاقات المنطقية عن طريق ممارسة التوضيح والتحليل والتفسير بقدر يليق بمقام الفكر الفلسفي ذي الصبغة المجردة، وظاهر أن المفاهيم والعلاقات الحاصلة بهذا الطريق تكون أقوى توسيعا للغة الفلسفية من المفاهيم والعلاقات التي لم تحصل بهذا الطريق الطبيعي.

ج. أن التوسع اللغوي الذي لا يثمر إبداعا فلسفيا، بحيث كلما زاد درجةً زادت إمكانات هذا الإبداع، لا عبرة به، لأن حقيقته أنه تصدُّع، لا توسُّع؛ فقد يُنقَل إلى اللغة من التصورات والأحكام مما عداها ما لا يستقيم على أصولها التداولية، فتصير فيها هذه التصورات والأحكام بمنزلة موانع تمنع من انطلاق آلياتها في الاستشكال والاستدلال؛ لهذا، لا يحصُل التوسع إلا من النقل الذي يكون قد بنى على هذه الأصول، حتى كأنه ليس باقتباس من لغة أخرى.

د. أن الفلسفات الأجنبية التي يراد بالاحتكاك بها توسيع اللغة الفلسفية

العربية هي نفسها ثمرة التأمل في الأقوال الطبيعية الخاصة بواضعي هذه الفلسفات الأصليين، شأنها في ذلك شأن الفلسفة المطلوب إقامتها على التأمل في القول الطبيعي العربي، فيجب أن نراعي في الأخذ من هذه الفلسفات وجود خصوصيتها التداولية التي قد تصادف الخصوصية التداولية العربية في جوانب وتصادمها في جوانب أخرى، حتى نأخذ منها بالقدر الذي لا يضر بالأسباب التداولية للغة العربية التي هي وحدها الضامنة لاستيعاب المنقول واستثماره في اختراع المأصول.

بعد أن أنهينا كلامنا في مسألة الاختراع الفلسفي ـ وهو، على ما تقدم، عبارة عن الإبداع الذي لا يُبتدأ فيه بالقول الفلسفي الأجنبي كما في رتبة «الابتكار»، وإنما بـالقول الطبيعي العربي ـ ننعطف الآن على مسألة الإنشاء الفلسفي الذي هو الرتبة الثالثة في الإبداع الفلسفي، فنوضح المانع الذي يعترض الإنشاء وكذا الأساطير التي تنشأ عنه.

4. الإنشاء الفلسفي ومبدأ كتابية القول

كما أن الاختراع الفلسفي لا يحصل إلا برفع المانع الثاني الذي هو إعجازية القول الفلسفي الأجنبي، فكذلك الإنشاء الفلسفي لا يحصل إلا برفع مانع ثالث، فما هي إذن طبيعة هذا المانع؟

لقد ذكرنا أن الإنشاء هو **الإبداع الذي تكون فيه صَنعة**، والمقصود بـ«الصنعة» هنا ليس التكلف في الصناعة، أي إضافة أشكال إلى القول لتزيينه وزخرفته، بحيث لا يضر مضمونَه (بفتح النون) صرفُها عنه، وإنما المقصود بها هو **طريقة صنع مضمون** هذا القول نفسه، ولا صُنْع، بهذا المعنى، بغير إخراج هذا المضمون في **أشكال بلاغية لا يُستغنى عنها بغيرها**؛ فإذن الصنعة هي العمل الذي يصاغ به القول على الوجوه التي توفي بالغرض منه والتي لا يمكن تجريدها منه، ويكون استبدال غيرها مكانها سببا في إخراج هذا القول إلى غرض آخر؛ ومن ثَمَّ، فالذي لا ينشئ يكون كمن يريد أن يحفظ عمله مجردا من شكله، أو قل **مستقلا** عنه، فإذن المانع الذي ينبغي رفعه لحصول الإنشاء هو بالذات هذا **الاستقلال عن الشكل**.

4.1. استقلال المضمون الفلسفي والأسطورتان الناتجتان عنه

إذا تقرر هذا، ظهر أن نوع الاستقلال الذي يواجهه المتفلسف العربي هو، على التعيين، استقلال مضمون القول الفلسفي عن صورته؛ والسبب في ادعاء هذا الاستقلال هو التسليم بأن المعاني الفلسفية **معان عقلية خالصة** تشترك في إدراكها الأمم جميعا وإن اختلفت ألسنتها كما لو أنه توجد من وراء هذه الألسن المتعددة لغة كلية واحدة مضمرة في العقول؛ وقد نشأ هذا الاعتقاد منذ أوائل الفكر الفلسفي، متمثلا على أبلغ وجه عند «أفلاطون»، ولم يزدد مع تعاقب النظريات الفلسفية إلا رسوخا في النفوس، حتى عند أولئك الذين كانوا أقرب من غيرهم إلى تصور دخول عوامل أخرى غير العقل في تحديد مضمون المعرفة الفلسفية كالتجربة الحسية أو الشعور الحدسي؛ والراجح أن هذا الاعتقاد الراسخ يرجع إلى مفهوم «اللوغوس» الذي ارتبط بالقول الفلسفي، إذ من معانيه العقل واللغة معا، مما دعا أوائل الفلاسفة إلى المطابقة بينهما، وحيث إن المتطابقين يسد أحدهما مسد الآخر، فقد وقع الاستغناء بالعقل عن اللغة، ثم الانتقال به إلى عالم غيبي ارتقى فيه تدريجيا، حتى أضحى إلها تحته آلهة من جنسه وأُحيط الجميعُ بخرافات وخيالات ذات ألوان؛ وهذا غاية في الخروج من العقل والدخولِ في الأسطورة.

وبهذا، يكون ادعاء استقلال المعنى العقلي عن الشكل اللغوي مؤسَّسا على اعتقاد أسطوري ما انفك، عبر توالي طبقات الفلاسفة، يخالط عملهم العقلي في أقوالهم وخطاباتهم؛ ولم يفت بعض المعاصرين التفطن إلى هذه الأسطورية المبثوثة في صلب العقلانية الفلسفية وسماها بـ«المركزية العقلية»، فانبرى لأنماط من الخطاب الفلسفي يفككها، متعقبا فيها أوهاما وخيالات حيث يُظن أنها أفكار ونظرات.

ولم يَنجُ المتفلسف العربي من تأثير هذه الأسطورية هي الأخرى؛ فلما كان الشكل اللغوي على ضربين: «الشكل اللغوي المنطوق» (أو «اللفظ») و«الشكل اللغوي المكتوب» (أو «الرسم») برزت هذه الأسطورية عنده في مظهرين اثنين:

أ. **أسطورة أسبقية المعنى على اللفظ**: المراد بهذه الأسبقية أن المعنى يتقرر أولا في العقل، ثم يوضع بإزائه اللفظ، على أن يكون أشد الألفاظ قربا وشبها به[8]؛ تترتَّب على هذا نتائج ثلاث، **أولاها** أن للمعاني وجودا في العقل تستغني فيه عن كل تشكيل لفظي، أي يكون لها **وجود خالص**؛ **والثانية**، أن الشكل اللفظي قد يقوم مقامه شكل آخر، مادام أمرا يَعرِض للمعنى من خارج ولا يتقوم به من الداخل؛ **والثالثة**، أن لهذه المعاني الخالصة رتبةً في الوجود تعلو على رتبة الألفاظ، حيث إن العقل الذي توجد فيه هو أخص ما يميِّز الإنسان وبه يشرف على غيره من الحيوانات؛ ومَثَلُ التقابل بين المعنى واللفظ عند المتفلسف العربي كمَثل **التقابل بين الروح والجسم**: فكما أن الروح يوجد في عالم الغيب، فكذلك المعنى يوجد في عالم المعقول، وكما أن الجسم يُقيم في عالم الظاهر، فكذلك اللفظ يقيم في عالم المحسوس؛ فدل ذلك على أن استقلال المعنى عن اللفظ أشبه باستقلال الروح عن الجسم.

ب. **أسطورة أسبقية النطق على الرسم**: المراد بهذه الأسبقية الثانية هي أن اللفظ يتقرر أولا في الاستعمال، ثم يوضع بإزائه الرسم، على أن يكون أشد الرسوم قربا وشبها به[9]؛ تلزم من هذا هو أيضا نتائج ثلاث، **أولاها** أن الرسم لا يدل على المعنى كما يدل عليه اللفظ، وإنما يدل على ما يدل عليه، فهو بمنزلة الدال على الدال؛ **والثانية** أن الرسم أبلغ في العَرَضية (بفتح الراء) من اللفظ، إذ هو عرَض العرَض، فيكون زواله عن المعنى أوْلى؛ **والثالثة**، أن

(8) «فاعلمْ أن من طلب المعاني من الألفاظ، ضاع وهلك وكان كمن استدبر المغرب وهو يطلبه، ومن قرر المعاني أولا في عقله، ثم أتبع المعاني الألفاظ فقد اهتدى»، الغزالي، **المستصفى في علم الأصول**، تحقيق محمد مصطفى أبو العلاء، مصر، ص. 31.

(9) «ولا يزالون (أي أفراد الأمة) يتداولون الحفظ إلى أن يكثر عليهم ما يلتمسون حفظه ويعسُر، فيُحوجهم ذلك إلى الفكر فيما يسهلون به على أنفسهم فتُستنبط الكتابة؛ وتكون في أول أمرها مختلطة إلى أن تصلح قليلا قليلا على طول الزمان **ويحاكى بها الألفاظ وتُشبَّه بها وتقرَّب منها أكثر ما يمكن على ما فعلوا قديما بالألفاظ بأن قربوها في الشبه من المعاني ما أمكنهم التقريب**؛ فيدونون بها الكتب ما عسر حفظه عليهم وما لا يؤمن بأن يُنسَى على طول الزمان وما يلتمسون إبقاءها على مَن بعدهم وما يلتمسون تعليمها وتفهيمها مَن هو ناءٍ عنهم في بلد أو مسكن آخر.»، الفارابي، كتاب **الحروف**، تحقيق محسن مهدي، فقرة 131، ص. 144.

للإعلام باللفظ رتبةً في المعرفة تعلو على رتبة الإعلام بالرسم، حيث إن الصوت الذي يتألف منه اللفظ هو أخص ما يتحقق به الحوار بين الأفراد، فضلا عن تميزه بالخفة والانمحاء بعد زوال الحاجة عنه[10]؛ ومَثَلُ التقابل بين اللفظ والرسم عند المتفلسف العربي كمَثل **التقابل بين الشاهد والغائب**: فكما أن الشاهد يكون شيئا محسوسا، فكذلك اللفظ يكون شيئا مسموعا، وكما أن الغائب يكون شيئا بعيدا بجسمه أو بوجوده، فكذلك الرسم يكون بعيدا بدلالته أو بإحالته؛ فدل ذلك على أن علاقة المعنى بالرسم أبعد في الاستقلال عن علاقة المعنى باللفظ، لأن اللفظ بمنزلة المحسوس القريب، بينما الرسم بمنزلة المحسوس البعيد.

ومما سبق، يتضح أن المانع القاطع الذي ينبغي أن يصرفه المتفلسف العربي، حتى يستحق أن يكون منشئا، هي دعوى استقلال مضمون القول الفلسفي عن صورته أو قل، على وجه العموم، دعوى استقلال العقل عن اللغة، إذ تنتج عنها أسطورية مزدوجة تُغلِق دونه باب الإنشاء الفلسفي، فكيف إذن يمكنه أن يصرف هذا المانع؟

2.4. كتِابية القول الفلسفي ورفع مانع استقلال المضمون عن الشكل

الجواب عن هذا السؤال الثالث هو أن المتفلسف العربي ينبغي أن يتحقق بأن القول الفلسفي ليس بيانا فحسب، بل هو أيضا **«كتابة»**؛ والمقصود **بالكتابة** هاهنا ليس هو الإعلام عن الأفكار بواسطة خطوط مرئية معينة، وإنما هي **العمل الذي يَخرُج منه نص مقروء في لغة طبيعية معينة**؛ أي العمل الذي يصنع **نصا** ويجعله **مقروءا**؛ ومعلوم أن النص اللغوي عبارة عن تأليف تحته **عمليات تصنيعية** مختلفة تجعل جملة من المضامين الفكرية والأشكال التعبيرية الطبيعية تتشابك وتتداخل فيما بينها، بحيث يتولد منها نسيج خطابي واحد لا يسد مسده غيره؛ ومعلوم أيضا أن القراءة فعل تأويلي يصير به المتلقي مشاركا بوجه ما للكاتب في بناء الوحدة الدلالية والتفرد الإنجازي لهذا النسيج الخِطابي؛ ولما كان النص في اللسان العربي غيرَه في لسان غيره، **نظرا**

---

(10) ابن سينا، كتاب **العبارة**، تحقيق محمد الخضيري، ص. 2.

لاختلاف بلاغة الأشكال باختلاف الألسن، لزم أن يأتي القول الفلسفي على مقتضى النصية العربية، فيُكتَب بأشكالها البلاغية الخاصة بها، لا على مقتضى نصيةٍ غيرها حتى ولو كان نقلا عنها.

وعلى هذا، فإن كتابية القول الفلسفي توجب على المتفلسف العربي أن يعمل بالمبدإ التالي، وهو:

*** الأصل في القول الفلسفي أن يأتي الاستشكال والاستدلال فيه على وفق الأشكال النصية للسان الذي يوضع به هذا القول.**

ومن شأن هذا المبدإ الكتابي أن يجعل المتفلسف العربي يدفع عنه الأسطورتين اللتين نشأتا عنده من اعتقاده لاستقلالية المضمون الفلسفي، وهما «أسبقية المعنى» و«أسبقية النطق»، وذلك بتحققه من أمرين:

أ. **التحديد المتبادل بين اللفظ والمعنى**: متى سلَّم المتفلسف العربي بأن العقلانية الفلسفية لا تفارق البلاغية اللغوية، تبيَّن أن المعاني والأفكار الفلسفية ليست معاني شفافة لا يحجبها شيء ولا متعدِّية لا يعترضها شيء، كما تبيَّن أن الألفاظ ليست أواني تُفرَغ فيها المعاني ولا قنوات تَعبُر فيها الأفكار؛ ومن هنا، يتحقق بأن الشكل اللفظي لا يمد المضمون المعنوي بمجرد سند يستند إليه في ظهوره، وإنما بالمادة نفسها التي يصير بها شيئا منطوقا، كما يتحقق، على العكس من ذلك، بأن المضمون المعنوي لا يمد الشكل اللفظي بمجرد مادة ينطبع فيها، وإنما بطريقة العرض نفسها التي ينبغي أن يرِد بها؛ وبهذا، يتجه إلى التحرر من الأسطورة التي تقوم في تقديم المعنى على اللفظ.

ب. **تجانس العلاقة البلاغية في المنطوق والمكتوب**: متى سلَّم المتفلسف العربي بأن الكتابة الفلسفية لا تنفك عن اللغة الطبيعية ــ بمعنى أنها تُنجَز في لغة طبيعية بواسطة استعمالاتها الخاصة، لا في لغة صورية بواسطة رموزها الكلية ــ تبين أن العبارات المكتوبة تتوسل بالأشكال البلاغية التي تتوسل بها العبارات المنطوقة ضمن لغة معينة ولو أن النص المكتوب قد يوسع هذه الأشكال أو ينوعها بالقدر الذي لا نجده في القول المنطوق، إلا أنه لا يَخرُج عنها إلى أشكال لغة أخرى؛ كما يتبين أن هذه الأشكال لا تخص جانبا من جوانب اللغة أو طبقة من طبقاتها، وإنما تستوعب كامل بنيانها، بحيث لا

قولَ طبيعي، ملفوظا أو مخطوطا، إلا ويرِد في شكل بلاغي، حتى القول الحقيقي لا يخلو من هذا الشكل؛ ويتبين أخيرا أن حقيقة الشكل البلاغي ليست إلا كونه الوجه الذي يُعرَض به المضمون، منطوقا كان أو مرسوما، بحيث لا يوجد أبدا منفصلا عنه، فيكون هو عينه عبارة عن علاقة أشبه بعلاقة الدلالة في العلامة اللغوية ـ أي العلاقة بين الدال والمدلول؛ ومن هذا كله، يتحقق بأن العلاقة البلاغية بين المعنى ورسمه هي من جنس العلاقة البلاغية الموجودة بين هذا المعنى والنطق به، متحررا بذلك من الأسطورة التي تقوم في تقديم النطق على الرسم.

وهكذا، تصبح للمتفلسف العربي القدرة على أن يضع، ابتداء من بلاغة لغته، قولا فلسفيا يحتوي من عناصر الفكر ما يحتويه القول الفلسفي الذي يضعه غيره، من غير أن ينتحله؛ ومدلول الإنشاء الفلسفي إنما هو **هذه القدرة على وضع القول الفلسفي بالوجه الذي يجعل مضمونه يزدوج بشكله ازدواجا يظهر فيه تحديد الواحد منهما للآخر على قانون بلاغة اللسان العربي، بحيث تنتفي في هذا القول أسباب أسطورة الأسبقية، معنوية كانت أو نطقية.**

3.4. دفع الاعتراض على الإنشاء الفلسفي

لقد وضحنا كيف أن المتفلسف العربي، متى ترك ـ بفضل تفطنه **إلى** الخاصية الكتابية للقول الفلسفي ـ النظرَ **إلى** مضمون هذا القول على أنه **مستقل عن شكله**، انفتحت له الطريق الموصِّلة إلى الإنشاء الفلسفي؛ فلا يبقى إلا أن نجيب عن الاعتراض المحتمل القائل بأن الأخذ بالأشكال البلاغية الذي ينبني عليه هذا الإنشاء قد يضر ببرهانية القول الفلسفي، ونورد جوابنا على هذا الاعتراض من الوجوه الآتية:

أ. إذا كان المقصود بالبرهان هو استنتاج نتائج من مقدمات يقينية، فلا وجود له في الفلسفة، لأن المقدمات الفلسفية، إما أن تكون قضايا مسلَّمة أو قضايا مستنتجة، فإن كان الأول، فاليقين فيها تقريري، والتقرير قد يَعدِله تقريرٌ غيرُه؛ وإن كان الثاني، فلا بد أن تنتهي هذه القضايا إلى مقدمات أولى، فيرجع الأمر إلى حالة التقرير الأُولى.

ب. إذا كان المقصود بالبرهان هو الاستنتاج المنطقي الضروري ولو كان من مقدمات غير يقينية، فلا وجود له هو الآخر في الفلسفة، لأن الاستنتاج المنطقي ينبني أصلا على صور القضايا لا على مضامينها، في حين أن الأقوال الفلسفية ذات مضامين تؤثر في صورها بما يجعل الاستدلال منها لا يستقيم على أصول هذا الاستنتاج الصوري.

ج. أن القول الفلسفي قول مكتوب في لسان طبيعي، فتنطوي طرق الاستدلال المتبَعة فيه على قدر من أسباب الإضمار والاشتباه والمجاز التي نجدها في عموم الاستدلالات الطبيعية، إلا أن ذاك لا يضرها أبدا، لأن قرائن المقام وقرائن المقال تكفي في بيان المضمرات والتفريق بين الملتبسات والتوضيح للمجازات.

د. أن الأشكال البلاغية تتسع للاستشكالات والاستدلالات الفلسفية بما لا تتسع لها الأشكال البرهانية، لأن الاستشكال الفلسفي لا يقتضي جوابا فاصلا، مادام الأصل فيه بقاء فعل السؤال، ولا الاستدلالَ الفلسفي يقتضي حسابا آليا، مادام الأصل فيه بقاء فعل الإقناع، والأشكال البرهانية إنما هي مجعولة للوصول إلى الجواب الفاصل الذي يُنهَى به فعل السؤال كما هي مجعولة لإجراء الحساب الآلي الذي يُرفع به فعل الإقناع.

وحاصل كلامنا في مسألة الإبداع الفلسفي أنه مراتب ثلاث هي: «الابتكار» الذي هو الإبداع انطلاقا من القول الفلسفي الأجنبي، و«الاختراع» الذي هو الإبداع الفلسفي انطلاقا من القول الطبيعي العربي، و«الإنشاء» الذي هو الإبداع الفلسفي انطلاقا من بلاغة القول العربي؛ وقد وضحنا كيف أن كل نوع من هذه الأنواع الإبداعية لا يُنال إلا بالتغلب على عائق من العوائق المعرفية التي ينتج عنها وقوع المتفلسف العربي في مجموعة من الأساطير بصدد القول الفلسفي.

فالابتكار يقتضي أن نقاوم عائق التقديس الذي تتولد منه أساطير حفظ اللفظ كله وحفظ المضمون كله، ولا مقاومة لهذا العائق إلا عن طريق العمل

بمبدإ **خِطابية** القول الفلسفي الذي يجعل المتفلسف لا ينقل من الألفاظ والمضامين إلا ما يوافق الوضع الفلسفي للمتلقي.

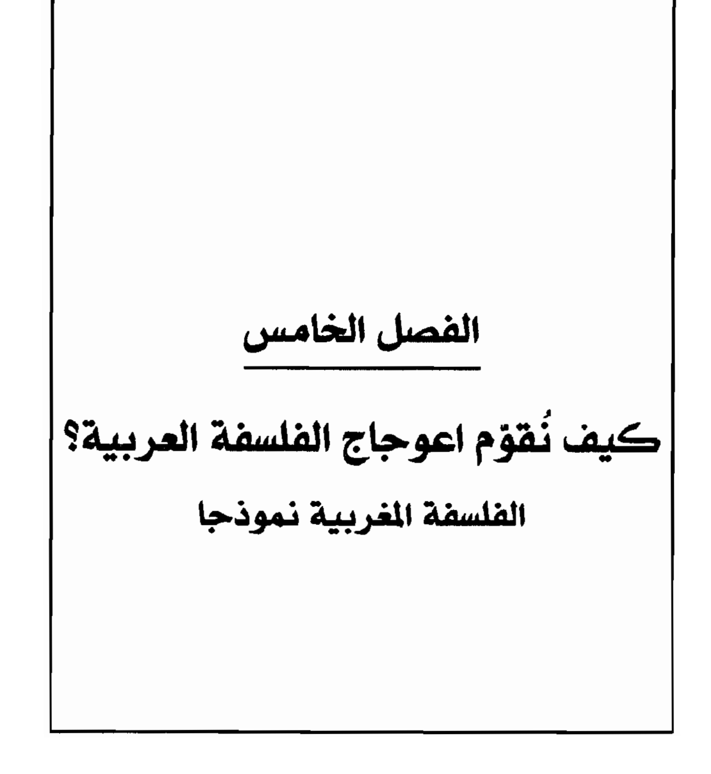
والاختراع يقتضي أن نقاوم عائق الإعجاز الذي تتولد منه الأساطير المتعلقة بنقل الفلسفة ومقام الحكماء، ولا مقاومة لهذا العائق الثاني إلا عن طريق العمل بمبدإ **بيانية** القول الفلسفي الذي يجعل المتفلسف يصل القول الفلسفي المنقول بالقول الفلسفي العربي، ويصل القول الفلسفي العربي بالقول الطبيعي.

وأخيرا **الإنشاء** يقتضي أن نقاوم عائق الاستقلال الذي تتولد منه أساطير أسبقية المعنى على اللفظ وأسبقية النطق على الرسم، ولا مقاومة لهذا العائق الثالث إلا عن طريق العمل بمبدإ **كتابية** القول الفلسفي الذي يجعل المتفلسف يحدُّ اللفظ بالمعنى ويحد المعنى باللفظ كما يجعله يعامل الشكل البلاغي في المكتوب معاملته له في المنطوق.

باختصار، لا إبداع في الفلسفة إلا إذا بنينا على حقائق ثلاث، إحداها أن القول الفلسفي خطاب، وكل خطاب يضع في الاعتبار **المتلقي**؛ والثانية أنه بيان، وكل بيان يضع في الاعتبار **لسان** المتلقي؛ والثالثة أنه كتابة، وكل كتابة تضع في الاعتبار **بلاغة** هذا اللسان.

فإذن نستطيع فتح باب الإبداع في ممارستنا الفلسفية متى تيقنا بأن القول الفلسفي ليس مقدسا في نصه، فنتصرَّف فيه بحسب المتلقي منا، ولا معجزا في نشأته، فنقتدر على وضع مِثله بحسب لغتنا، ولا مستقلا في مضمونه، فنتعاطى لكتابته بحسب بلاغتنا.

وبعد أن تم الكلام في خطة المقاومة من جهة انطباقها على عموم الممارسة الفلسفية العربية، نأتي الآن إلى الخطة الثانية، وهي خطة التقويم، فننظر كيف أنها هي الأخرى تنطبق على عموم هذه الممارسة؛ وحتى يكون نظرنا في هذه الخطة نظرا مجسَّدا غير مجرَّد، ويكون عملها بارزا للعيان بروزا كافيا، جئنا بمثال الممارسة الفلسفية المغربية؛ وذلك ما أفردنا له الفصل الموالي.



الفصل الخامس

كيف نُقوّم اعوجاج الفلسفة العربية؟

الفلسفة المغربية نموذجا

لقد نبهنا في الفصل الثاني على أن مفهوم «التقويم» لا ينحصر في معنى «إزالة الاعوجاج» مجردا، بل أنه أيضا يتضمن معنى «التقدير»، أي «تحصيل قيم مخصوصة» يُتوسل بها في إزالة هذا الاعوجاج، فيكون مدلول «تقويم الشيء» هو الاشتغال بتعديله بحسب تقدير مخصوص، كما وضحنا في نفس الفصل أن خطة التقويم ـ وهي واحدة من الخطط التي رسمناها لبناء فلسفة عربية مبدعة ـ تقضي بأن نُزيل اعوجاج الممارسة الفلسفية عن طريق وصلها بقيم المجال التداولي العربي؛ وقد تجلى هذا الاعوجاج الفلسفي بصفة جوهرية في آفة عامة دخلت على الفلسفة العربية، قديما وحديثا، وهي آفة الاحتذاء حذو المنقول الفلسفي، ونسميها بـ**«آفة التقليد»**.

فلا شك أن السمة الغالبة على الفلسفة العربية في طورها الأول الذي انتهى في أواخر القرن الثاني عشر الميلادي كما في طورها الثاني الذي ابتدأ في مطلع القرن العشرين هي تقليد الفلسفة الغربية في استشكالاتها واستدلالاتها؛ فأهل الطور الأول من المتقدمين قلدوا فلسفة اليونان، لإعجابهم بعموم علوم هؤلاء، وأهل الطور الثاني من المتأخرين يقلدون الأوربيين[1]، لشعورهم بخصوص عجزهم إزاء هؤلاء؛ وقد تولى الدارسون، عربا ومستشرقين، البحث المفصل في جوانب هذا التقليد في الفلسفة العربية القديمة، على اختلاف آرائهم فيها وأحكامهم عليها كما تناولناها نحن في

(1) نقتصر هنا على ذكر الأوروبيين، لأن تقليد الأميركيين لم تتضح معالمه بعد، فضلا عن أن الفلسفة الأميركية متفرعة من الفلسفة الأوروبية.

مواضع مختلفة من مجموع مؤلفاتنا، وعلى الخصوص كتاب **اللغة والفلسفة** وكتاب **تجديد المنهج في تقويم التراث** وكتاب **الفلسفة والترجمة** وكتاب **المفهوم والتأثيل**؛ لكن الفلسفة العربية الحديثة لم تحظ بَعْد بمثل هذا التمحيص لجوانب التقليد فيها؛ ولعل السبب في ذلك يرجع إلى أحد الاعتقادين المتعارضين، إما أنه لا وجود لفلسفة عربية، وكل ما هنالك هو استنساخ للفلسفة الغربية، فإذن لا حاجة إلى الخوض فيما هو نسخة مكرَّرة ومشوَّهة، والأَوْلى والأنفع الاهتمام بالأصل؛ وإما أن تقليد الفلسفة الغربية مشروع وضروري يقتضيه واجب الانتساب إلى الحداثة، فإذن لا إشكال فيه، حتى نحتاج إلى الاشتغال برفعه.

وإسهاما منا في تدارك النقص الذي لحق البحث في الفلسفة العربية الحديثة من هذه الجهة، نجتهد هاهنا في بيان طابع التقليد الذي طغى على نموذج خاص من نماذج الفلسفة العربية الحديثة، فنحصي مظاهره ونتعقب أسبابه ونوضح وجوه دفعه، مع إيراد مثال تطبيقي عليه؛ وليس هذا النموذج المقلِّد الخاص إلا الفلسفة المغربية المعاصرة.

1. حدود اليقظة الفلسفية المغربية

يشهد المغرب في الوقت الراهن يقظة فلسفية قامت على اختلاف في المنطلقات وتَنَوُّع في التوجهات وتعدُّد في التوسلات؛ فنجد من المغاربة من استند في نظره الفلسفي إلى السياسة و«الإيديولوجيا» (أو باصطلاحنا «الفكرانية»)، وكذا من تعاطى فيه للتاريخ والأدب كما نجد منهم من تشبَّع بمناهج العلوم كالمنطق واللسانيات، وكذا من توسَّل بفلسفة العلوم وتاريخها، وإن كانوا جميعا، على توزُّع مشاربهم وتفرُّق مسالكهم، يرومون ـ بموجب تطلعات مجموع الأمة العربية إلى رفع مكانتها الثقافية بين الأمم ـ المساهمة في النهوض بالفكر الفلسفي العربي.

وقد استطاعت هذه اليقظة الفلسفية أن تنتزع الاعترافَ بها من المشتغلين بالفلسفة، سواء في الشرق أو في الغرب؛ فقد بقي إخواننا في المشرق إلى عهد قريب لا يلتفتون إلى الإنتاج المغربي بدعوى قصوره عن مضاهاة إنتاج

مفكريهم، وهاهم اليوم قد صاروا يقرون بالعطاء الفلسفي المغربي، طالبين قراءته وداخلين في التأثر به، كما كنا نقرأ لهم ونتأثر بهم، كما أن جيراننا في الغرب، وإن بقوا على عادتهم في الاستعلاء على سواهم والاستخفاف به، فإنهم اضطروا إلى الإقرار بأجزاء من الإنتاج الفلسفي المغربي التي تبدو لهم موصولة بمبادئهم وموافقة لمنازعهم.

1.1. مظاهر تقليد المنقول الفلسفي الفرنسي

إذا عرفتَ أن حصول يقظة فلسفية في المغرب أمر لا ينازع فيه إلا مكابر، بدليل ثراء مضامينها وإقرار الغير بها، فاعرِف أن هذه اليقظة اتسمت بسمة جامعة، نحتاج إلى الوقوف عندها وإطالة النظر فيها.

1.1.1. اشتداد التقليد في الفلسفة المغربية: تقوم هذه السمة الجامعة في كون الغالب على الإنتاج الفلسفي المغربي الوقوع تحت طائلة تقليد المنقول الفلسفي، حتى بلغ عنده هذا التقليد نهايته، فصار المتفلسف المغربي يتقلب في نظرته الفلسفية تقلُّب هذا المنقول من غير داع سوى طلب التقليد.

وحسبنا دليلا على ذلك ما نجده في الإنتاج المغربي من مذاهب فلسفية هي عينها المذاهب التي تمخضت عن أسباب معلومة في المجتمع الأوروبي واتجهت إليها همم مفكريه وانشغلت بها عقولهم انشغالا؛ فهناك، كما هو معروف، «الشخصانية» و«التاريخانية»، وهناك أيضا «المادية» و«البنيوية»، وهناك كذلك «الاختلافية» و«الهامشية»؛ فهذا يقلد «إيمانويل مونيه» وذاك يقلد «هيغل»، وهذا يقلد «ماركس» وأتباعه وذاك يقلد «باشلار» وتلامذته، وهذا يقلد مجموع الأنواريين وذاك يقلد «فوكو» أو «هيدغر» أو «نتشه» أو «ديريدا» أو «دولوز». وقد يتقلب الواحد منهم في هذا التقليد، فيبدأ شخصانيا، ثم يصير أشبه بالمادي الجدلي، أو يبتدئ ماديا جدليا فيصير بنيويا، وقد ينتهي تفكيكيا، أو يبتدأ ماديا تاريخيا لينتهي هامشيا، أو يبتدئ تنويريا لينقلب على التنوير؛ والأسوأ من ذلك، أن المتفلسف المغربي لا يقع في تقليد المنقول الفلسفي فحسب، بل يقع في **تقليد التقليد**، ذلك أنه لا يأخذ هذه المذاهب من أصولها ومصادرها الأصلية في بلدانها الأوروبية، بل يعوِّل فيها تعويلا على الأنظار

والفهوم التي اختص بها الكُتّاب الفرنسيون، لا لاختيار مدروس، وإنما لاضطرار معلوم، بحكم قصوره عن معرفة لغات غير اللغة الفرنسية أو تأخر تعاطيه لبعضها إلى حين الفراغ من دراسته الجامعية؛ ومن يكن هذا حاله منهم، فإنه يجمع إلى عدم التمكن فيما ينقل من الفرنسيين، الافتتان به والاستهلاك فيه، شأنه في ذلك شأن الفَراش الذي يهلك بنار الشمع، ولا يهلك بنور الشمس.

غير أن المتفلسف المغربي يأبى إلا أن يجعل من التقليد، بل من تقليد التقليد، اجتهادا وإبداعا، وهو لا يرى أنه يجعل من الضعف قوة ومن النقص كمالا، فيكد كدّا في طلب المشروعية لهذا التقليد، فينتهي بإرجاعها إلى أمرين هما:

أ - ضرورة النهوض بمقتضى الحداثة الفلسفية.

ب - ضرورة العمل بمقتضى كونية الفكر الفلسفي.

وحتى في إتيانه بهذا التبرير عينه، لا ينجو من الوقوع في التقليد، إن في تصوره لمفهوم «الحداثة» أو في تصوره لمفهوم «الكونية»، فتكون الحصيلة الاستغراق التام في تقليدٍ مركب من طبقات بعضها فوق بعض: «التقليد» و«تقليد التقليد» و«تقليد أسباب التقليد» و«تقليد أسباب تقليد التقليد».

2.1.1. التقليد بين متفلسفة المغرب المحدثين وفلاسفة الإسلام المتقدمين: إذا صح أن تقليد المنقول الفلسفي سمة غالبة على الإنتاج المغربي، صح معه أيضا أن اليقظة التي دخل فيها هذا الإنتاج سوف تؤول إلى ما آلت إليه اليقظة الفلسفية الإسلامية العربية في طورها الأول، ويصدق عليها من الأحكام ما يصدق على هذه الأخيرة؛ فكما أن فلاسفة الإسلام قديما وقعوا في تقليد المنقول الفلسفي اليوناني، فنُسِبَ عملهم إلى التكرار والاجترار، بل إلى السلخ والنسخ، فكذلك متفلسفة المغرب، حديثا، ـ وهم واقعون في تقليد المنقول الفلسفي الفرنسي ـ لا يبعد أن يأتي زمان قريب أو بعيد يصفهم فيه النقاد بتعاطي النسخ والوقوع في العقم؛ فحينئذ، تصير اليقظة الفلسفية المغربية الحالية عبارة عن «يقظة معوجّة».

وقد نجد للمتقدمين من فلاسفة الإسلام عذرا في تقليد المنقول اليوناني متى وضعنا في الاعتبار من جهة خلو الثقافة العربية آنذاك من التفكير الفلسفي ذي الصبغة الاستدلالية، ومن جهة ثانية احتواء الفلسفة لمختلف ضروب العلم وأشكال الصناعة؛ فلما كان الواحد من هؤلاء لا يملك عُدَّة فلسفية سابقة، ولا سبيل له إلى تمييزها عن العدة العلمية، فقد صار إلى التسليم بضرورة نقل المعرفة الفلسفية عن اليونان نقلا أمينا واحتذائهم في النظر فيها حذو النعل بالنعل.

وأما متفلسفة المغرب المحدثون، فلا عذر لهم في ذلك؛ إذ وصلتهم هذه العدة الفلسفية وقد اكتملت مصطلحاتها وتراكيبها ومضامينها كما أنهم تبينوا بما يكفي الفرق بينها وبين العدة العلمية؛ ومع هذا، فإنهم سلكوا مسلك القدامى في النقل عن الأجنبي، على غير بصيرة من أن واجبهم الجديد يقتضي منهم النهوض بما وقف دونه القدامى، فيأتون في التفكير الفلسفي بما لم يقتدر هؤلاء على الإتيان به لأسباب لم يكن في مكنتهم تجاوزها.

وإذا ظهر أن اليقظة الفلسفية المغربية دخلت عليها آفة التقليد، فنحن مطالَبون أكثر ممن تقدمونا بالاشتغال بدرء هذه الآفة، حتى نحفظ هذه اليقظة من الانقلاب إلى **موت ثان** يصيب فكر الأمة العربية في المغرب كما أصابها الموت الأول في الأندلس[2]، فكيف إذن ندرأ هذه الآفة عن اليقظة الفلسفية

---

(2) نذكّر القارئ بأن موقفنا من ابن رشد يعارض على وجه الإطلاق الموقف الذي يتخذه منه عموم الباحثين والمتفلسفة العرب، فضلا عن أساتذتهم من المستشرقين والباحثين الغربيين: مسيحيين أو يهود؛ فعلى الرغم من تمكُّن ابن رشد أكثر من أسلافه من فهم مؤلفات «أرسطو» لِما توافر له من الشروح المختلفة والمفصلة ـ ولو أننا اكتشفنا، عند مقارنة بعض تفاسيره مع ما جاء في النصوص اليونانية الأصلية، أخطاء غير قليلة في هذا الفهم ليس هذا موضع بسطها ـ فإننا نرى أنه أخطأ كليا في منطلقاته الفلسفية، **فضلَّ الطريق إلى إنشاء فلسفة عربية**، وأعاد الفلسفة إلى ما كانت عليه في لباسها اليوناني الأصلي، ماحيا من غير تحسر كل مجهودات أسلافه في ملاءمتها مع مقتضيات المجال التداولي العربي، فكان، بحق، **فيلسوفا غربيا بلسان عربي، لا فيلسوفا عربيا بعقل عَرَبي**؛ لذلك، يكون قد أمات الفلسفة بالنسبة لنا وأحياها بالنسبة لغيرنا؛ ونحيل القارئ على كتبنا التي فصلنا القول فيها في هذه المسألة المثيرة، منها كتاب **تجديد المنهج في تقويم التراث**، وكتاب **اللسان والميزان**، وكتاب **حوارات من أجل المستقبل**.

المغربية، حتى ترقى إلى رتبة التجديد في الرُؤى والإبداع في الآراء؟ فهل يمكن إذن الخروج مما نسميه بـ «الجبرية الفلسفية» التي سادت في هذا اليقظة، ومبناها على المبدإ التالي، وهو أن «كل واقع فلسفي واجب»، وهل في وسعنا أن نجيء في الفلسفة بما لم يجئ به أهل المنقول الفلسفي، فنفكر تفكيرا لم يعرفوه ونتكلم كلاما لم يسمعوه؟ وإذا كان «الاختلاف» هو آخر مبادئ المنقول التي وصلت إلينا، ألا يوجب علينا هذا المبدأ نفسه أن نختلف عن أهله فيما يطرحونه من مشكلات وما يأتون به من حلول، بل ألا يتطلب منا أن يكون لنا فهم مختلف للاختلاف نفسه؟ فمن المفارقة أن يُلزمنا منطق التقليد نفسه بالخروج عن التقليد!

من البديهة أن درء الآفة لا يكون إلا بالوقوف على سببها الفاعل أو على أسبابها الحقيقية، فنستأصلها أو نحد من آثارها، فما هي إذن أسباب التقليد التي صحِبت اليقظة الفلسفية المغربية؟

2.1. أسباب التقليد والترجمة الاتباعية

1.2.1. أسباب تقليد المنقول الفلسفي: قد نحصي من أسباب هذا التقليد الشيء الكثير، فنقول، مثلا، منها ميل النفوس إلى الجديد ونفورها من القديم، ومنها أيضا التنقيص من الذات والتعظيم للغير، ومنها كذلك طلب الاستفادة وإرادة التغيير، ومنها أخيرا تسلط الثقافة الأجنبية وقمع الثقافة القومية؛ قد تكون هذه الأسباب وغيرها من وراء ترسيخ التقليد للمنقول الفلسفي، لكنها تبقى مجرد آثار لسبب موضوعي تعلقت به الفلسفة المغربية تعلقا ملحا ومستمرا، ألا وهو الترجمة !

فقد اقترنت الفلسفة المغربية أوثق اقتران بترجمة الأصول الفلسفية المكتوبة باللغة الفرنسية؛ ففضلا عن المؤلفات الفرنسية التي قام المتفلسفة المغاربة بترجمتها وعوَّلوا عليها في بلورة أفكارهم ولو أن عددها قليل، فإن الواحد منهم لا ينفك يورد هذه المترجمات في نصوصه على شكل فقرات مستقلة مع حفظ أسماء المؤلفين الفرنسيين أو يوردها مدمجةً في هذه النصوص من غير حفظ أسماء هؤلاء المؤلفين أو يستحضر في ذهنه نموذجا تعبيريا أو

نموذجا تفكيريا مستمدا من هذا النص الفرنسي أو ذاك، فينسج على منواله في وضع عبارته أو بناء فكرته.

وقد سلك المتفلسفة المغاربة في هذه الترجمة، على اختلاف أشكال اندراجها في نصوصهم، مسلكا نطلق عليه اسم «النهج الاتباعي في الترجمة» أو «**الترجمة الاتباعية**»؛ وأكبر الظن هو أن هذا النهج هو الذي كان الأصل في آفة التقليد التي أصابت اليقظة الفلسفية المغربية؛ والشاهد على ذلك أن هذا المسلك متفرع من أنماط ثلاثة من الترجمة وَرِثها المغاربة عن غيرهم، كل نمط منها يحمل على الركون إلى التقليد.

2.2.1. خصائص النهج الاتباعي في الترجمة: لقد أخذ متفلسفة المغرب بثلاثة أنماط في الترجمة، مُدمِجين بعضها في بعض، هي: «النمط الترجمي الغربي» و«النمط الترجمي الفرنسي» و«النمط الترجمي العربي»؛ وإليك تفصيلها:

أ. النمط الترجمي الغربي: فقد وَرِث المتفلسفة المغاربة النمط الترجمي الغربي العام الذي ينبني على **تقديس** النص الأصلي، هذا التقديس الذي يرجع سببه إلى كون النصوص الأولى التي شهدت ممارسة الترجمة عليها وعملت في تكوين تصور عن طُرقها، كانت هي نصوص التوراة والإنجيل المقدسة؛ ونحن نعلم أن الغرض من ترجمة الأناجيل كان هو الدعوة إلى الدين المسيحي كما نعلم أن أصحابها كانوا يقصدون القيام بدور الوساطة الذي يوجب عليهم التبليغ الأمين لمضمون النصوص؛ لكن هذا التوجه الديني غلب على عموم العمل الترجمي، فصار المترجم يتعامل مع النصوص غير المقدسة تعامله مع النص المقدس، فجعل من مقتضيات الترجمة الصحيحة الملاحظة الدقيقة لبناء النص الأصلي والمتابعة الشديدة لمواقع الكلمات ولمواضع الجمل فيه، ثم المقابلة الشاملة بين هذه المواقع والمواضع وبين ما تتضمنه اللغة المنقول إليها من ألفاظ وعبارات؛ يترتب على هذا أن المترجم الآخذ بهذا النمط واقع في منطلق عمله في محاكاة النص الأصلي، شكلا ومضمونا واستعمالا؛ ولما انتقل هذا النمط الغربي ذي الأصل الديني إلى الكتاب المغاربة، فقد انساقوا من حيث يعلمون أو لا يعلمون إلى التمسك بالتفلسف

الوارد في المنقولات لا يحيدون عن طريقه، ولا يتصورون إمكان غيره.

والحق أن النص الفلسفي ليس إطلاقا نصا مقدسا، بل هو بالذات جملة عن **نقيض النص المقدس**، بحيث يتوجب على ناقله أن يترك كل أسباب الدعوة والوساطة التي ينبني عليها النص الديني، فيقف عند حد الادعاء ولا يتطاول على الدعوة، ويلتزم حد التواصل ولا يطمع في التوسط.

ب. **النمط الترجمي الفرنسي**: ورِث المغاربة كذلك النمط الترجمي الفرنسي الحديث الذي يوجب أن يطلب المترجم فيما ينقله معرفة الغير على مقتضى حاله، فيكون هذا النمط مبنيا على مبدإ الحرفية بوصفه أقدر من غيره على الإيصال إلى هذه المعرفة بالغير؛ لكن ما يجب التنبيه إليه بهذا الصدد هو أن النقلة الفرنسيين لم يتخذوا هذا التوجه الجديد في الترجمة إلا بعد أن حصّلوا معرفتهم بأنفسهم من خلال طور سابق في الترجمة اتسم بالتصرف فيما ينقلونه عن الغير، فتكون معرفة الغير المطلوبة لهم الآن هي من باب توسيع مدارك الذات، لا من باب تأسيس هذه الذات، في حين أن المترجم المغربي يسعى إلى وضع أركان هذه الذات نفسها بما يدمجه في الحداثة والحضارة، فيتعين إذن أن يكون طلب معرفة الغير عنده مختلفا عن طلب المترجم الفرنسي لهذه المعرفة، لأنه طريق لتحصيل قوام للذات مفقود، لا لترسيخ قوام موجود.

وإذا وضعنا في الاعتبار أن الممارسة الفلسفية في المغرب انحصرت في ترجمة النصوص الفرنسية دون غيرها، تبيّن أن الاقتصار على ترجمة نصوص من لغة واحدة بعينها يمنع من التوسع في إدراك وجوه الاختلاف بين صيغ التعبير وأنماط التفكير التي تملأ لغات الأرض، هذا التوسع الذي من شأنه وحده أن يفتح باب الشك في قيمة محاكاة النصوص الأصلية؛ ولا يتأتى حقا هذا التوسع إلا بممارسة الترجمة من ألسن كثيرة وبملاحظة الفروق التي تفصل بين هذه الألسن.

ج. **النمط الترجمي العربي**: ورِث المتفلسفة المغاربة أخيرا النمط الترجمي العربي القديم الذي ينبني على «**مبدإ التعلم والتعليم**»، هذا المبدأ

الذي كان الداعي إليه أن العرب قديما تعرفوا على التفكير الفلسفي والاستدلال المنطقي لأول مرة، فاحتاجوا إلى أن يبتدئوا بتعلُّمهما، حافظين لصورهما اللفظية، وينتهوا بتعليمهما، حافظين لدقائقهما المضمونية، فصار المتفلسف المغربي هو الآخر يمارس الترجمة، إما بقصد تحصيل ما في النص الفرنسي الذي يتولى ترجمته، وإما بقصد توصيل ما فيه إلى غيره من المتعاطين للفلسفة؛ فقد يجهل هذا المتفلسف، ابتداء، ما جاء في النص الفلسفي الفرنسي الذي يريد نقله من تفلسف مخصوص، فيباشر ترجمته، طلبا لتعلم ما فيه والتمكن من محتواه، فيكون طلب التعلُّم هذا سببا في أخذه بـ«**الحرفية اللفظية**» التي تجعله يقابل اللفظ باللفظ؛ ثم إنه قدِ لا يجهل بما جاء في النص الفرنسي الأصلي، لكنه يعلم جهل بعض مواطنيه به، فيعمد إلى ترجمته، رغبة في إعلامهم به وتمكينهم من محتواه، فتكون رغبة التعليم هذه سببا في أخذه بـ«**الحرفية المضمونية**» التي تجعله يقابل المعنى بالمعنى.

والواقع أن المتفلسف المغربي مطالَب بالارتقاء درجة والابتداء في التعامل مع النصوص بغير هذا الطريق الذي أخذ به أسلافه، نظرا لحصول تعرُّفه على التفكير الفلسفي من خلال ما تركه هؤلاء من أعمال فلسفية ولو أنها انطبعت بصبغة التعلم والتعليم؛ ومع هذا، فقد بقي هذا المتفلسف متمسكا بطريق الترجمة التعلُّمية وطريق الترجمة التعليمية العربيتين القديمتين فيما ينقله من نصوص الفلسفة الفرنسية أو نصوص الفلسفة المترجمة إلى الفرنسية[3].

أضف إلى ذلك أن الحرفِيَّتين المذكورتين، وهما «الحرفية اللفظية» و«الحرفية المضمونية» تزدوجان بحرفية ثالثة، هي ما نسميها بـ«الحرفية الاستعمالية» (أو قل «الحرفية التداولية»)؛ والمقصود بـ«الحرفية الاستعمالية» هو استنساخ العناصر اللفظية والمضمونية الدالة في النص الأصلي على العلاقة العملية التخاطبية التي يقيمها المؤلف مع المتلقي، فقد يقرّبه منه أو يبعده عنه، وقد يستعلي عليه أو ينزل إليه، وقد يوافقه أو يخالفه؛ وعلى هذا، فإما أن

(3) لقد وضعنا في كتابنا: **الفلسفة والترجمة** لمفهوم «الترجمة التعلُّمية» اسم «الترجمة التحصيلية» ولمفهوم «الترجمة التعليمية» اسم «الترجمة التوصيلية».

تكون الترجمة حرفية في اللفظ وفي الاستعمال معا، وإما أن تكون حرفية في المضمون وفي الاستعمال معا؛ ومتى سلَّمنا بحقيقة الحرفية الاستعمالية، أدركنا كيف أن المتفلسف المغربي تعامل مع النص الفلسفي بنقيض مقتضاه التأملي، إذ كل تأمل هو أصلا تأول، والتأول لا يجتمع أبدا مع الحرفية، لأنه نقيضها، ولا اجتماع له إلا مع التوسع في الفهم.

والقول الجامع في آفة التقليد التي تطرقت للتفلسف المغربي أن السبب فيها يرجع إلى اتخاذ مسلك اتباعي في الترجمة موروث عن أنماط ثلاثة: أولها النمط الترجمي الغربي العام الذي اشتهر بتقديس النص الأصلي؛ والثاني النمط الترجمي الفرنسي المستحدث الذي يقدم اعتبار الغير على اعتبار الذات؛ والثالث النمط الترجمي العربي القديم الذي ينبني على مبدإ التعلم والتعليم.

ولا محالة أن ما اختصت به هذه الأنماط الثلاثة في الترجمة من صفات «تقديس الأصل» و«التسليم للغير» و«التلمذة عليه» من شأنه أن يحمل المتفلسف على ترك ممارسة النقد لِما بين يديه من نصوص؛ ومعلوم أن ممارسة النقد هي عماد التفلسف، مما يجعل الترجمة الاتباعية تعارض في مدلولها مدلول التفلسف؛ فحينئذ، أنَّى لطريق التخلي عن النقد الذي تمثله الترجمة الاتباعية أن يصير وسيلة إلى تحصيل القدرة على مزاولة النقد التي تختص بها الفلسفة الحية! إلا أن يراد من العمل الترجمي في المجال الفلسفي أن يكون اشتغالا خارجا عن العمل الفلسفي ذاته، لكن هذا لا يصح؛ فإذا أراد الذين يتولون الترجمة أن يكونوا أعلاما في الفكر الفلسفي، فلا يُتَصوَّر أن الواحد منهم يزدوج إلى شخصين اثنين: أحدهما يتفلسف والثاني لا يتفلسف، وهو الذي يتولى الترجمة، وإلا لزم أن يتساوى النص الفلسفي المترجم مع النص غير الفلسفي ما دامت ترجمة هذا النص الأخير تَحصُل بغير تفلسف، وواضح أن مِثل هذا التساوي لا يمكن قبوله لثبوت خصوصية العمل الفلسفي؛ وإذا كان الأمر كذلك، فما الطريق إذن للخروج من هذا التقليد الشديد؟

معلوم أن ملزوم الشيء ينتفي بانتفائه، فإذا كان التقليد في الفلسفة المغربية يلزم من الترجمة ـ أي هي الملزوم ـ فإن رفعه يستلزم رفع الترجمة؛ لكن رويدك! فهذه النتيجة، وإن بدت من حيث هي كذلك منطقية، فإنها غير

معقولة في سياق التداول؛ فلا نتصور أنه بالإمكان الرسوخ في العلم بالمعنى الضيق، ولا في المعرفة بالمعنى الواسع، ولا في التعارف بالمعنى الطبيعي من غير الاندفاع في الترجمة ومواصلة الاشتغال بها، فلا يبقى إذن إلا أن نحفظ الترجمة ونحافظ على العمل بها، فكيف إذن نحفظها بيننا ونصرف التقليد عنا؟

الجواب أنه لا بد من أن نستبدل بالنهج الاتباعي في الترجمة مسلكا جديدا نسميه بـ«النهج الإبداعي في الترجمة» أو «**الترجمة الإبداعية**»، فما هي إذن خصائص هذه الترجمة؟ وكيف تدفع عنا آفة التقليد؟

1.3. درء آفة التقليد والترجمة الإبداعية

1.3.1. خصائص النهج الإبداعي في الترجمة: إن من شأن النهج الإبداعي أن يزوِّد المترجمَ بما يرفع به عن النص الفلسفي التقديس الذي لحقه كما يزوده بما يطلب به معرفة نفسه من خلال معرفة ما عند غيره مع إقلاعه عن مسلك التلمذة لهذا الغير؛ وتوضيح ذلك أن رفع التقديس عن النص لا يكون إلا بتحصيل القدرة على الاعتراض على هذا النص، وأن طلب معرفة الذات لا يكون إلا باكتساب القدرة على معارضة الغير، وأخيرا أن الإقلاع عن مسلك التلمذة لا يكون إلا بتحصيل القدرة على عرض ما ليس عند الغير.

وليس من طريق إلى اكتساب المتفلسف المغربي للقدرة على الاعتراض على النص إلا بترك الحرفية اللفظية، أي بالتصرف في الكلمات والتراكيب بما يخرجها عن أوصافها في النصوص الأصلية إلى أوصاف أخرى تُمكِّن من تفعيل المقوّم اللغوي للمجال التداولي لهذا المتفلسف، كما أنه لا طريق له إلى تحصيل القدرة على معارضة الغير إلا بترك الحرفية المضمونية، أي بالتصرف في المعاني والمضامين الواردة في الأصول المنقولة بما يصرف عنها العناصر التي تمنع من تفعيل المقوّم المعرفي لمجاله التداولي، وأخيرا لا طريق للمتفلسف المغربي من اكتساب القدرة على عرض ما ليس عند الغير إلا بترك الحرفية الاستعمالية، أي بالتصرف في العلاقات والسلوكات التي تنطوي عليها هذه الأصول بما يمكنها من تنشيط البنية العملية لمجاله التداولي، هذا مع العلم بأن المترجم المغربي يحتاج إلى التوسل بكل الآليات الخطابية الكفيلة

بإقداره على هذا التصرف بضروبه الثلاثة نذكر منها «الحذف» و«الإضافة» و«القلب» و«الإبدال» و«الجمع» و«التفريق» و«المماثلة» و«المقابلة».

ولا أدل على دخول هذا المترجم المتفلسف في عملية الإبداع من قدرته على التصرف في الأصل بما يجمع بينه وبين محدِّدات وموجِّهات المجال التداولي للمتلقي المغربي؛ فالترجمة الفلسفية التي لا تنطق بإبداع صاحبها نُطقَ الأصل بإبداع واضعه لا يمكن أن ترقى إلى مستوى الترجمة النافعة، ولا نفع في الترجمة ما لم تفتح للواقف عليها طريق تحصيل ما يحصله الواقف على الأصل، بمعنى أن النص الفلسفي المترجَم لا يُكسِب المتلقي تفلسفا حيا حتى تكون عملية وضع ترجمته قد ظهر فيها من التفلسف ما ينهض بهمة هذا المتلقي إلى مواصلته، وإلا جمد على النقل جمود المترجم على الأصل.

وعلى هذا، فلا يمكن للفيلسوف الحق إلا أن يكون مترجما مبدعا، لا مترجما معلِّما، ولا مترجما متعلما، بحيث إذا وُجِدت بين أيدينا ترجمات لنصوص فلسفية اصطبغت بطابع التعلم الذي يوقع في الحرفية اللفظية أو بطابع التعليم الذي يوقع في الحرفية المضمونية، فإن الراجح أن أصحابها لم يكونوا فلاسفة أو لم يشغَلهم التفلسف كما يشغل الفلاسفة؛ والشاهد على ذلك النقول العربية للفلسفة اليونانية، فلما سلكت هذه النقول مسلك التعلم أو مسلك التعليم، فلا غرابة أن يكون جل واضعيها من غير الفلاسفة، وإن كان بعضهم من المتعاطين لبعض العلوم.

1.3.2. الحداثة الفلسفية الحية والكونية الفلسفية المنفتحة: متى ثبت أن الترجمة التي بمقدورها أن تحفظ اليقظة الفلسفي المغربي، وتنهض بها نهوضا هي الترجمة الإبداعية، ظهر كيف أن هذا الضرب من الترجمة يحقق الحداثة الفلسفية والكونية الفلسفية المطلوبتين للمتفلسف المغربي.

أ. الحداثة الفلسفية: قد نميز في «الحداثة الفلسفية» بين نوعين اثنين:

أحدهما نسميه «**الحداثة الفلسفية الجامدة**»، وهي توجب الاندماج الكلي في العصر الفلسفي على مقتضى ما قرره الغير في التفلسف، فيكون هذا الضرب من الحداثة إلى الوهم والأسطورة أقرب منه إلى الواقع والحقيقة، نظرا

لاستناده إلى إرادة بناء المستقبل بالانسلاخ الكلي عن تراث الذات الفلسفي، علما بأن الغير الذي تُنْقَل عنه حداثتَه الفلسفية لم ينسلخ عن تراثه؛ لذا، يصح القول بأنه لا حداثة مع الجمود على المنقول.

والنوع الثاني، نسميه «**الحداثة الفلسفية الحية**»، وهي التي تقضي بالاندماج في العصر الفلسفي على مقتضى ما قررته الذات في التفلسف من خلال مقتضيات ومقومات تراثها الفلسفي، فتكون صبغتها الواقعية ثابتة، نظرا لأن هذا الضرب من الحداثة يستمد شروط المشروعية وأسباب الفاعلية من تاريخ الذات نفسها، لا من تاريخ غيرها.

وبيِّن أن المترجم الإبداعي قد يبث فيما ينقله من معرفة فلسفية بعض أسباب الاستشكال والاستدلال التي يختص بها واقعه وتاريخه، حرصا منه على ضمان الاستثمار الفلسفي لما ينقله عن غيره؛ وإذا كان الأمر كذلك، فقد بان بأن الترجمة الإبداعية لا تناسب إلا مبدأ الحداثة الفلسفية الحية، فهو وحده الكفيل بترسيخ التفلسف، إن تجديدا للباسه أو تطويرا لمستواه.

ب. **الكونية الفلسفية**: قد نفرق في «الكونية الفلسفية» هي الأخرى بين ضربين اثنين:

أحدهما نسميه «**الكونية الفلسفية المنغلقة**»، وهي توجب خوض الجميع في نفس المشاكل الفكرية على نفس الأشكال المنهجية، فيكون ضررها أكثر من نفعها، وذلك لما تؤدي إليه من تضييق للفكر حيث المطلوب توسيعه، بل لما تؤدي إليه من إفقار هذا الفكر حيث المطلوب إغناؤه، فلا يكون إلا فكرا واحدا ووحيدا حقيقته أنه فكر لقوم واحد بعينه وقع تعميمه على الأقوام الأخرى بالقوة لا بالحجة، وبالسلطان لا بالبرهان.

والضرب الثاني نسميه «**الكونية الفلسفية المنفتحة**»، وتقضي بالاشتغال بمشاكل لا بعينها وعلى أشكال لا بعينها اشتغالا يضاهي قيمة الاشتغال بالمشكلة الواحدة على الشكل الواحد، فيكون نفع هذه المشاكل والأشكال ثابتا لما تُفضي إليه من توسيع التفلسف أفقا والزيادة فيه عمقا، بحيث تحصل الكونية الفلسفية، لا على جهة إيجاب رؤية فلسفية واحدة لقوم واحد على

جميع الأقوام الأخرى، وإنما على جهة تجميع الرؤى الفلسفية للأقوام المختلفة بعضها مع بعض وفتح باب التواصل والتفاعل بين هذه الرؤى القومية المختلفة؛ إلا أنه يجب الإقرار بأن الكونية الفلسفية بهذا المعنى الرفيع لم تبرز بَعد إلى الوجود، ولا لاح في الأفق ما يُبَشِّر بقرب وجودها، ومازالت الكونية الفلسفية المنغلقة ـ وهي عبارة عن قومية فلسفية متسلطة ـ هي التي تسود إلى حد الآن ممارسة الفكر الفلسفي في العالم.

ومع هذا، فإن المترجم الإبداعي يزاوج ـ ما وسعه ذلك ـ بين الإشكال وشكله الواردين في النص الأصلي وبين بعض الإشكالات والأشكال التي يقتضيهما مجاله التداولي، مجتهدا في أن يستوفي فيها من المقتضيات المضمونية والمنهجية ما يضاهي ما استوفاه صاحب هذا النص في إشكاله وفي شكل هذا الإشكال؛ ومتى كان الأمر كذلك، اتضح أن الترجمة الإبداعية لا تتلاءم إلا مع مبدإ الكونية الفلسفية المنفتحة، فهو وحده الكفيل بتحرير التفلسف، إن تنويعا لاستشكالاته أو توسيعا لاستدلالاته.

1.3.3. المقارنة بين طرق الترجمة المقترحة وطرق الترجمة المقرَّرة:
يجب التنبيه هاهنا إلى ضرورة الفصل بين طرقنا المقترحة في الترجمة، أي: «الترجمة الاتباعية» بقسميها التعلمي والتعليمي و«الترجمة الإبداعية» وبين الطرق المقررة نحو «الترجمة الحرفية» (أو «الترجمة اللفظية») و«الترجمة الحرة» (أو «الترجمة المعنوية»)؛ ونذكر من الفروق بينهما ما يأتي:

أ. أن طرق الترجمة المقررة تتحدد أساسا بالوسائل المتبعة فيها، فالترجمة الحرفية تتوسل باللفظ وتقف عند حدوده، في حين أن الترجمة الحرة تتوسل بالمعنى وتقف عند حدوده، بينما الطرق التي اقترحناها تتحدد أساسا بالمقاصد المطلوبة فيها والمستتبِعة للوسائل الموصلة إليها؛ فالترجمة الاتباعية تطلب الدخول في التفلسف على مقتضى خصائص الغير، في حين أن الترجمة الإبداعية تطلب تحصيل القدرة على التفلسف على مقتضى خصائص الذات.

ب. أن صبغة «الحرفية» التي تتصف بها الترجمة الاتباعية تشمل في ذات الوقت الحرفية في اللفظ التي تأخذ بها الترجمة اللفظية والحرفيةَ في المضمون

التي تأخذ بها الترجمة المعنوية؛ فهذه الترجمة الأخيرة، وإن تركت التقيد بصيغ الألفاظ وأشكال التراكيب التي تَرِد بها النصوص الأصلية، فإنها تُبقي على التقيد بتمام المعاني والمضامين التي اشتملت عليها هذه الألفاظ والتراكيب، فتكون قد استبدلت مكان حرفية في الشكل حرفية في المحتوى؛ ومن هنا، تكشف المقارنة بين الطريقتين في الترجمة ـ اللفظية والمعنوية ـ أن الواحدة منهما لا تختلف عن الأخرى من حيث اجتماع الحرفية والحرية فيها، فإن كانت الطريقة اللفظية حرفية من جهة احتذاء ألفاظ الأصل، فإنها تبقى حرة من جهة التعامل مع معاني هذه الألفاظ، لأن المترجم لا ينشغل بهذه المعاني انشغاله بصورها اللفظية، حتى إن ترجمته، ولو ساوت في ألفاظها ألفاظ الأصل، فإنها في الغالب لا تساوي هذا الأصل في معانيه؛ أما الترجمة المعنوية، وإن كانت حرة من جهة الاستقلال عن ألفاظ الأصل، فإنها تبقى حرفية من جهة التعامل مع معاني هذه الألفاظ، لأن تشاغلها بهذه المعاني يضاهي تشاغل الترجمة اللفظية بألفاظها، فما تكون فيه إحدى الطريقتين حرفية تكون فيه الأخرى حرة والعكس بالعكس.

ج. أن صبغة «الحرية» التي تتصف بها الترجمة الإبداعية تتعدى ما تطيقه الترجمة المعنوية إلى ما تجيزه ضروب من التأليف كالشروح والتفسيرات والقراءات والتحليلات من غير أن تتقرر في ذلك ضروب بعينها، إذ يتعلق الأمر بقدرة المترجم في الإبداع، فإن ضعفت قدرته، جاء بنقل أشبه بالشرح؛ وإن قويت، جاء بنقل أشبه بالقراءة؛ على هذا، تكون الترجمة الإبداعية ضربا لا تكاد تعرفه طرق الترجمة المقررة.

ولا ينفع المعترض أن يقول بأننا بهذه الدعوى نكون قد خرجنا من الترجمة إلى التأليف، وذلك لسببين اثنين:

أحدهما، أن الحدود بين الترجمة والتأليف، وإن كانت معلومة إجمالا، فإنها ليست واضحة تفصيلا، بحيث يجوز أن نجعل من الترجمة التي تنزل أقصى درجات الاتباع والتأليف الذي ينزل أعلى مراتب الإبداع طرفين متباينين توجد بينهما ضروب كثيرة من الكتابة يتداخل فيها الاتباع والإبداع وتتفاوت فيهما درجاتهما؛ فمن الكتابات ما هو أقرب إلى الترجمة الاتباعية، ومنها ما

هو أقرب إلى التأليف المبدع، ومنها ما ينزل مراتب وسطى، ولا أدل على ذلك من الجوامع والمختصرات والشروح والتفاسير والتعليقات وغيرها، فلا هي بالترجمة الاتباعية ولا بالتأليف الإبداعي، فقد تكون ترجمةً مع إبداع أو تكون تأليفا مع اتباع.

والسبب الثاني، أن الترجمة التي تناسب الذي يطلب تحصيل القدرة على التفلسف ليست هي بالضرورة الترجمة التي تناسب الذي حصّل هذه القدرة وأراد الزيادة فيما يُجري عليه تفلسفَه؛ فإن القدر الذي يقتضيه وضع الأول من مظاهر التصرف في النص، حتى تتعود نفسه على الانفكاك عن التقليد وعلى إنشاء نمطه الخاص في التفلسف، لابد وأن يكون أكثر من القدر الذي يتطلبه وضع الثاني من مظاهر هذا التصرف، حتى إذا تمكن من هذا الانفكاك والإنشاء، جاز آنذاك أن نضع له ترجمات أقل إبداعا، بل أن نكتفي، متى استوثقنا من ملكته الفلسفية، بأن نسلك في نقولنا الموجَّهة إليه طريقة الترجمة الاتباعية، وهذا بالذات ما نشاهده اليوم عند النقلة في المجتمعات التي رسخت قدم أهلها في التفلسف؛ وباختصار، فإن المتعاطي للتفلسف، إن كان مبتدئا، نفعت الترجمة الإبداعية في تحريك طاقته الفلسفية، وإن كان مقتدرا، أفادت الترجمة الاتباعية في توسيع حصيلته الفلسفية.

إلا أن طرقنا المقترحة في الترجمة، وإن اختلفت عن الطرق المقررة، فإنها تقبل مثلما تقبل هذه أن تُعَمَّم على مختلف مجالات التثقيف؛ فإذا نحن اقتصرنا في بيانها على المجال الفلسفي، فلا شيء يمنع من أن نطبقها في غير هذا المجال من مجالات الفكر والأدب والمعرفة، وقد يكون انطباقها على النص الأدبي أقوى من انطباقها على النصوص العلمية، باعتبار أن باب الإبداع أشد اتساعا في الأدب منه في غيره.

2. مثال تطبيقي من الفلسفة المغربية

حتى نقرّب إلى الأذهان نظرتنا إلى الترجمة ونوضح كيف نتخلص من التقليد الذي نشأ عنها وهيمن على عموم إنتاجنا الفلسفي، نضرب لذلك مثالا من الفلسفة المغربية نفسها، وليكن هذا المثال المغربي جملة مأخوذة من كتاب

رائد اليقظة الفلسفي في المغرب الحديث محمد عزيز الحبابي، وهو: **De l'être à la personne**.

وهذه الجملة هي التالية[4]:

«Heidegger fait de l'idée de l'être-dans-le-monde
un phénomène constitutif de la réalité humaine».

فهذه المقالة، ولو أنها لفيلسوف مغربي، فهي وُضِعت أصلا على مقتضى اللغة الفرنسية وعلى مقتضى تفلسف أهلها، كأنما واضعها فيلسوف فرنسي، لذلك فهي تنزل عندنا منزلة أصل أجنبي نحتاج إلى نقله إلى العربية؛ فلننظر فيها من جهة نموذجنا النظري الذي جعلنا فيه الترجمة على نوعين: «الترجمة الإبداعية» و«الترجمة الاتباعية» التي تنقسم بدورها إلى قسمين: «الترجمة التعلُّمية» و«الترجمة التعليمية»؛ ولما كانت ترجمة التعلُّم تتمسك بحرفية اللفظ، وقعت في تطويل بناء الجملة؛ وكذلك لما كانت ترجمة التعليم تتمسك بحرفية المضمون، وقعت في تهويل معنى هذه الجملة؛ أما ترجمة الإبداع، فلما كانت تصرف الحرفية اللفظية والحرفية المضمونية معا، كانت ترجمة مختصرة لا تطويل فيها ومُيسَّرة لا تهويل معها؛ فلنبين إذن هذه الكيفيات الثلاث في نقل جملة محمد عزيز الحبابي.

1.2. وضع الترجمات الثلاث لمقالة الحبابي

1.1.2. الترجمة التعلمية لجملة الحبابي: لا يبعد أن تكون الترجمة التعَلُّمية لهذه الجملة قد ساهم في وضعها جيل من الطلاب كانوا يجلسون إلى أستاذهم الكبير ليتلقوا دروسه ويجتهدوا في ترجمة كتابه المذكور بإذن منه وبتوجيهه؛ وقد أبى إلا أن ينشر هذه الترجمة، تخليدا للروح الفلسفية التي جمعت بينه وبين طلابه، وذلك في كتابه: **من الكائن إلى الشخص**[5]، ونص هذه الترجمة هو التالي:

---

(4) M. A. LAHBABI: **De l'être à la personne**, PUF, 1954, p. 25.

(5) محمد عزيز الحبابي: **من الكائن إلى الشخص**، دار المعارف بمصر، 1963، ص32.

* «إن «هيدغر» يجعل من فكرة «الكائن - في - العالم» ظاهرة تأسيسية للحقيقة البشرية».

فحيث إن هذا النقل من الضرب التعَلُّمي، فقد جاء حاملا لمظاهر شتى من التطويل اللغوي نحتاج إلى بيانها.

أ. استعمال الجملة الإسمية مكان الجملة الفعلية؛ لما كان كلام الحبابي لا يدور على شخص «هيدغر» بقدر ما كان يدور على مسألة العالم وعلى ارتباط الإنسان به، فقد كان يتطلب استئنافه مراعاة هذا السياق، بحيث يُكتفى فيه باستخدام نمط الجملة الذي جرت عليه عادة الاستعمال العربي في الإخبار؛ ومعلوم أن الجملة الإخبارية العادية في اللغة العربية هي الجملة الفعلية، فتكون الترجمة المناسبة لسياق الكلام هي:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الكائن - في - العالم» ظاهرة تأسيسية للحقيقة الإنسانية».

لكن المترجم المتعلِّم، باستعماله الجملة الإسمية، وقع في صرف انتباه المتلقي إلى شخص «هيدغر» كما لو كان سياق الكلام متعلقا بهذا الفيلسوف، لا بقوله.

ب. استعمال التعبير الملتبس بدل التعبير الواضح؛ لقد وقع استعمال المفهوم المركب: «الحقيقة البشرية» في مقابل الجملة الفرنسية: « la réalité humaine» ، وهو استعمال مردود من وجهين على الأقل:

أولهما، أن المقابل المتداول لنقل المفهوم الفرنسي: «la réalité» هو «الواقع»، وليس «الحقيقة»، فيحسن أن يقال: «الواقع البشري» مكان: «الحقيقة البشرية».

والثاني، أن الجملة العربية: «الحقيقة البشرية» صيغة ملتبسة؛ فقد يستفاد منها معنى «الماهية الإنسانية»، ومعلوم أن مفهوم «الماهية» يقابل مفهوم: «الوجود» و«التحقق» و«الواقع»، فيقع بذلك هذا النقل في آفة نقض مقصود هيدجر، إذ مراده بالذات هو واقع الإنسان، وليس ماهيته الصورية، لذا ينبغي أن يقال:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الكائن – في – العالم» ظاهرة تأسيسية للواقع الإنساني».

ج. استعمال التعبير المركب بدل اللفظ البسيط؛ إن الأصل الألماني الذي استُعمِلت الجملة الفرنسية: «la réalité humaine» في مقابله ليس هو «die Menschliche Wirklischkeit» أو «die Menschlische Realität» كما ينتج ذلك عن عملية نقل النقل، وإنما هو لفظ «Dasein»؛ وقد استعمل هذا المقابلَ الفرنسي ـ أي «la réalité humaine» ـ الفيلسوفُ الوجودي «سارتر» في كتابه: **الوجود والعدم**[6]، سالكا فيه مسلكا تحويليا يدخل عندنا في باب الترجمة الإبداعية، ولا عجب في ذلك وهو الفيلسوف المقتدر[7]! لكن العجب كل العجب هو أن المترجم المغربي نقل إلى العربية المقابل الفرنسي بَدَل أن يطلب الأصل الألماني ويجتهد في نقله، إذ لو أن هذا المترجم تفطن إلى التحويل الذي جاء عند «سارتر»، ووعى تمام الوعي بدلالته على الرسوخ في التفلسف، لتطلع إلى أن يعامل الجملة الفرنسية معاملة هذا الفيلسوف للأصل الألماني، فيُجرِي عليها تحويلا دالا على التفلسف دلالة تحويل هذا الأخير عليه، كأن يكتفي بلفظ بسيط واحد بدل لفظين اثنين، فيستبدل مثلا مكان «الواقع الإنساني» لفظ «الإنسان»، فيقول:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الكائن – في – العالم» ظاهرة تأسيسية للإنسان».

وقد جاء عبد الرحمن بدوي في كتابه: **الزمان الوجودي** باجتهاد طريف، إذ استعمل في مقابل «Dasein» كلمة «الآنية» التي هي تعريب لفعل الكينونة اليوناني «einai»، والتي وردت عند أبي البركات البغدادي بمعنى «الوجود» في

---

(6) J. P. SARTRE: **L'être et le néant**, Gallimard, Paris, 1943.

(7) قد استعمل المستشرق والفيلسوف «هنري كوربان» هو أيضا تعبير «الواقع الإنساني» في ترجماته وكتاباته، انظر:

A. CHAPELLE: **L'ontologie phénoménologique de Heidegger**, Editions universitaires, Paris, 1962, p. 13.

وانظر أيضا محمود رجب: **الميتافيزيقا عند الفلاسفة المعاصرين**، منشآت المعارف بالإسكندرية، 1970، ص71.

مقابل «الماهية»؛ وحينئذ، يصير نص الجملة المذكورة هو:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الكائن - في - العالم» ظاهرة تأسيسية للآنية».

د. استعمال اسم الفاعل مكان اسم المصدر؛ فإن القول العربي: «الكائن - في - العالم» بصيغة اسم الفاعل لا يصح استعماله في مقابل «l'être-dans-le monde»، وذلك أن الصيغة الفرنسية «l'être» قد تُحمَل على معنيين: أحدهما، معنى اسم الفاعل من الفعل «être»؛ والثاني، معنى اسم المصدر منه، والمراد هاهنا اسم المصدر منه؛ ولو أننا استرجعنا الأصل الألماني عند النقل، لارتفع هذا الالتباس، وتبين لنا بكل وضوح دلالته على المصدرية؛ فالجملة «الهيدغرية» التي هي: «In-der-Welt-sein»، جاءت على نسق التعابير الألمانية الدالة على المصدرية، علما بأن صيغة اسم الفاعل من الفعل: «Sein»، وهي: «Seiend»، لا ورود لها في جملة «هيدغر»؛ بحيث تكون الترجمة العربية الأنسب هي:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الكائن في العالم» ظاهرة تأسيسية للآنية».

هـ - استعمال النسبة إلى المصدر بدل اسم الفاعل؛ إن المقابل العربي: «ظاهرة تأسيسية»، يتضمن حرفية لفظية شديدة، ذلك أن المقصود هو ذكر فاعلية التأسيس، لا مجرد النسبة إلى التأسيس، بحيث تكون صيغة اسم الفاعل «المؤسِّس» أنسب لأداء هذا المقصود وإن كان اللفظ الفرنسي «constitutif» لا يفيد معنى «المؤسِّس» بقدر ما يفيد معنى «المكوِّن» و«المقوِّم» (أي ما به قوام الشيء)، فتصير صيغة الترجمة العربية هي:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الكينونة في العالم» ظاهرة مؤسسة للآنية».

وعلى الجملة، فإن الأخذ بالطريقة التعَلُّمية في ترجمة جملة الحبابي إلى العربية يطوِّل الجملة بما يجعلها تدخل عليها آفات مختلفة، منها استعمال الصيغة التعبيرية بخلاف مقتضاها المقامي، واستعمال التعبير المركب حيث قد يُكتفى بأبسط منه، ومنها الوقوع في اللبس أو الوقوع في إضعاف المعنى؛ وأشدُّها إخراج الأصل إلى نقيض مقصوده، مع أن المترجم المتعلم يريد

بالتزامه الحرفية اللفظية الوقوف على تمام المقصود؛ وبهذا، يصح القول بأن **المترجم التعلُّمي ليس بمنأى عن انقلاب وسيلته على مراده.**

2.1.2. الترجمة التعليمية لجملة الحبابي: ليس بين أيدينا نقل من الضرب التعليمي لجملة الحبابي، لكن قد نجد ضالتنا في الصيغة التي استخلصناها من الترجمة التعَلُّمية بعد رفع بعض مظاهر التطويل عنها؛ وهي:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الكينونة في العالم» ظاهرة مؤسسة للآنية».

فقد أسلفنا أن الترجمة التعليمية، لما كانت تأخذ بالحرفية في المضمون، وقعت في التهويل المعرفي؛ فلنستخرج بعض مظاهر التهويل التي تطرقت إليها، وهي:

أ. استعمال التعبير النادر بَدَل التعبير المتداول؛ ذلك أن التعبير: «الكائن ـ في – العالم»، وإن أفاد المقصود، فقد قل استعماله وغلب عليه استعمال التعبير: «الوجود – في – العالم»، ولا يخفى أن ما قل استخدامه من التعبيرات أدعى أن يبعد عن الفهم، وأن يبعث على التأويل مما جرت به عادة الاستعمال؛ أضف إلى ذلك أن مفهوم «الكينونة» يتضمن في معناه معنى «الوجود في العالم»، والشاهد على ذلك إطلاق لفظ «الكون» الذي هو أيضا مصدر من فعل «كان» على معنى «العالم»، فيفضي استعمال لفظ « الكينونة» في هذا التركيب إلى دخول حشو مستكره عليه؛ وبهذا، ينقص تهويل الجملة المذكورة متى استبدلنا «الوجود – في – العالم» مكان «الكينونة ـ في ـ العالم»، فقلنا:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الوجود – في – العالم» ظاهرة مؤسسة للآنية».

ب. الجمع بين الضدين: الفكرة والظاهرة؛ يبدو أن التعبير: «يجعل من فكرة كذا ظاهرة مؤسسة لكذا» يتضمن تهويلا لمفهوم «ظاهرة» بموجب وصله بلفظ «فكرة»؛ فلما كانت «الفكرة» أمرا داخليا وكانت الظاهرة أمرا خارجيا، فقد قامت بينهما أسباب من التعارض الشنيع الذي لا يرتفع في الاستعمال العربي إلا بأن نجعل هذا التعبير دالا على المعنى التالي، وهو: «يُخرِج فكرة

كذا من الباطن إلى الظاهر، تأسيسا لكذا»؛ بيد أن هذا ليس هو المراد من قول الحبابي، فلم يُخرج «هيدغر» فكرة «الوجود - في - العالم» من وجدانه الداخلي إلى محيطه الخارجي، لكي يؤسس بها الآنية، وإنما المراد أنه يرى في معنى «الوجود - في - العالم» عنصرا مؤسسا للآنية، لذلك يحسن استبدال هذا التعبير مكان السابق، فنقول:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الوجود - في - العالم» عنصرا مؤسسا للآنية».

ج. استعمال المصطلح المعرَّب بَدَل المصطلح العربي؛ فاللفظ المعرب: «الآنية»، وإن بدا قريبا في معناه الذي استُعمل به في العربية من اللفظ الألماني «Dasein»، فإنه مردود من الوجوه الآتية:

أولها، أنه يخالف مراد «هيدغر» من «einai» اليونانية؛ فإنا نعلم أن «هيدغر» اتخذ من مبادئه الأساسية العناية بالألفاظ الفلسفية اليونانية في جانبيها الاصطلاحي واللغوي، فجعل للفظة «einai» مقابلا ألمانيا هو: «sein»، وليس «Dasein» كما فعل بدوي ولو أنه ادعى أن تعريبها في صورة «الآنية» خرج بها إلى معنى مختلف عن مدلولها في سياقها اليوناني[8].

والثاني، أن من المؤلفين العرب من صرف صيغة «الآنية» إلى صيغة «الإنِّية»، مشتقا لها من حرف التوكيد: «إن» (بالكسر والتشديد)، وحاملا لها على معنى «القوة في الوجود»، وهذا الصرف في نظرنا دليل على إرادة رفع التهويل عن مصطلح «الآنية»، حتى يسهل إدراكه على الفهم، وتستأنس به النفس ولو أن بدوي رأى فيه خلطا وبعدا عن المقصود.

والثالث، يبدو أن اللفظ العربي: «الكينونة»، أقرب إلى أداء معنى «Dasein» من غيره؛ فلقد صار بعض المترجمين العرب إلى محاكاة بنية المقابل الحرفي الفرنسي لـ «Dasein» في نقل هذا اللفظ الألماني إلى العربية، وهذا المقابل الحرفي هو: «l'être-là»، فجاء هؤلاء المترجمون بالتركيب

---

(8) عبد الرحمن بدوي: **الزمان الوجودي**، مكتبة النهضة المصرية، 1955، ص5.

التالي: «الكائن ـ هنا»، ولا يخفى ما يحمله هذا التركيب من غرابة وما يحدثه من نفور؛ والواقع أن لفظ «الكينونة» من غير زيادة كاف للدلالة على ما تدل عليه «Dasein»؛ ذلك أنه، لما كانت عادة «هيدغر» أن يستثمر الصيغ الاشتقاقية للألفاظ ومدلولاتها اللغوية في تقرير معانيها الاصطلاحية، فإنه رجع في تحديد المعنى الفلسفي للفظ «Dasein» إلى مدلول جزئه: «Da»، ويستفاد من هذا الجزء المقدَّم معنى «هنا» أو «هناك»، في دلالتهما على المكان؛ وإذا نحن راعينا هذه العادة في كتابة «هيدغر»، فإن لفظ «الكينونة»، يكون أنسب من غيره لإفادة المقصود، حيث إن «الكينونة» و«المكان» مشتقان من نفس الجذر: «ك/و/ن»، وهذا الاقتران الاشتقاقي يزيد في رسوخه إمكان تعدية فعل «كان» بالحرف «في»، فيصير دالا على معنى «الوجود بالمكان» كما هو شأن «Dasein»، وإن كانت مكانيَّته عند «هيدغر» من نوع متميز، فضلا عن أن العربية تسمح بحذف الأدوات المقترنة بالأسماء متى ارتفع الالتباس، فيقال: «الكائن» و«الكينونة» ويقصد به «الكائن في شيء ما» و«الكينونة في شيء ما»، فتتخذ الجملة المذكورة الصورة التالية:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الوجود - في - العالم» عنصرا مؤسسا للكينونة».

وباختصار، فإن الأخذ بالطريقة التعليمية في ترجمة جملة الحبابي يؤدي إلى تهويل بعض المعاني الفلسفية الواردة فيها؛ من مظاهر هذا التهويل استعمال الغريب مكان المألوف والجمعُ بين الضدين وإيثار المصطلح المعرب على المصطلح العربي ونبذ التأصيل الدلالي للمصطلح المعرب، وأشدُّها تهويلا ابتداع صيغ اصطلاحية على غير وزن مقرر، يكون من شأنها زعزعة الجهاز المقولي الذي يتوسل به المتلقي العربي في تفكيره، فيضطرب عنده كيفه وكمه؛ وبهذا، يصح القول بأنه **لا مترجم تعليمي بمنأى عن انقلاب تفكيره إلى تفكير غيره.**

3.1.2. الترجمة الإبداعية لجملة الحبابي: لقد سبق أن المراد من الترجمة الإبداعية هو إقدار المتلقي المغربي على التفلسف، ولا يكون ذلك إلا بجملة مختصرة وميسرة يقع التركيز فيها على العناصر الفلسفية الضرورية التي

يتضمنها النص الأصلي مع وصلها بالمجال التداولي للمتلقي.

فإذا كانت الجملة التي استخلصناها من الترجمة التعليمية، وهي: «يجعل «هيدغر» من فكرة «الوجود في العالم» عنصرا مؤسسا للكينونة»، تبدو خالية من التطويل والتهويل معا، فإنه يبقى في الإمكان إيجاد أسباب توثِّق صلتها بالمجال التداولي للمتلقي، حتى يسهل على هذه الأخير استثمار عناصرها الفلسفية بما يعمق أبعادها الاستشكالية ويوسع آفاقها الاستدلالية.

فبيَّن أن العناصر الفلسفية التي تتضمنها هذه الجملة هي أساسا ثلاثة، وهي: «الكينونة» و«الوجود ـ في ـ العالم» و«التأسيس»؛ وبيَّن أيضا أن «الكينونة» و«الوجود ـ في ـ العالم» بمنزلة طرفين اثنين تربط بينهما علاقة هي بالذات «التأسيس»؛ ويبدو أن مفهوم «التأسيس» مفهوم راسخ في الممارسة العربية، بحيث يشمل حقلُه الدلالي على ألفاظ «الانبناء» و«التأصيل» و«التعلق» و«التفرع»؛ وقد اشتهر منها لفظ «الأصل» في الدلالة على معنى «التأسيس»، فيقال: «الأصل في كذا هو كذا» بمعنى أن «كذا يؤسس كذا»، أي أن مدلول «الأصل» ومدلول «العنصر المؤسس» متماثلان، فضلا عن أن استعمال أشهر الصيغ في أداء معنى مخصوص يفتح أكثر من غيره أسباب استثماره، إشكالا وشكلا؛ لذا، يجوز لنا أن نضع مكان التعبير: «عنصر مؤسس» نظيره «أصل»، فنقول:

* «يجعل «هيدغر» من فكرة «الوجود ـ في ـ العالم» أصلا للكينونة».

وبذلك نكون قد زدنا من أسباب انخراط هذا القول في الشبكات الاستدلالية والتشكلات المضمونية التي تعلقت بمفهوم «الأصل» في المجال التداولي العربي.

ثم إنه لما كانت غاية الترجمة الإبداعية هي إقدار المتلقي المغربي على التفلسف، فحيثما وُجِدت في النص الأصلي مواضع يمكن رفعها إلى مرتبة التفلسف ولو أنها تبدو خالية من الصفة الفلسفية أو تبقى هذه الصفة مضمرة فيها، فإن المترجم الإبداعي لا يتردد في إسناد أو إبراز هذه الصفة متى ساعدت على تحقيق هذه الغاية؛ من هذه المواضع في الجملة المذكورة

الصيغة: «جعل من فكرة كذا كذا»، فهذه الصيغة لا تختص بالمجال الفلسفي، وقد يكون استعمالها أشهر في غير هذا المجال مثل المجال المحسوس؛ وقد نرفعها إلى أفق التفلسف إذا نحن استعملنا بدلها لفظا يفيد نفس المعنى مع شهرته في المجال الفلسفي، وهذا اللفظ هو «ادَّعى»، فنقول:

* «يدعي «هيدغر» أن الأصل في الكينونة هو الوجود ـ في ـ العالم».

فحينئذ يظهر أن هذه الجملة لم تعُد تنطوي إلا على عناصر راسخة في التفلسف: اثنان منها مأصولان، وهما: «الادعاء» و«الأصلية»، واثنان منقولان، وهما: «الكينونة» و«الوجود ـ في ـ العالم»؛ وعلى رسوخها جميعا في التفلسف، نجد فيها قِصَرا في الصيغة ويسرا في المحتوى[9].

2.2. تقويم الترجمات الثلاث من جهة الحداثة والكونية

يبقى علينا أن نبين كيف أن هذه الترجمة الإبداعية لجملة الحبابي تفضل ترجمتها الاتباعية من جهة فتح باب الحداثة الفلسفية الحية ومن جهة فتح الطريق للكونية الفلسفية المنفتحة.

1.2.2. الترجمات الثلاث والحداثة الفلسفية: إذا كانت الترجمة الاتباعية للجملة المذكورة من الضرب التعَلُّمي، فإنها تجمد على اللفظ؛ وبجمودها على اللفظ، فإنها لا تملك سبيلا إلى الاندماج اللغوي في المجال التداولي للمتلقي، فيبقى تشغيلها فيه رهينا بالتشغيل الذي يحصل للأصل في مجاله، وبالتالي يسقط المتلقي في تبعية مطلقة تخلع عنه كل قدرة ذاتية في تحديث تفلسفه؛ وإذا كانت الترجمة الاتباعية لهذه الجملة من الضرب التعليمي، فإنها تجمد على المضمون؛ وبجمودها على المضمون، فإنها لا تملك سبيلا إلى الاندماج المعرفي في المجال التداولي للمتلقي، فتبقى الاستفادة منها محصورة في حدود بعض ما يفيده الأصل في مجاله، وبالتالي

---

(9) نذكِّر القارئ بأننا استعملنا في كتابنا: **فقه الفلسفة** مصطلحات أخرى للدلالة على هذه الضروب الثلاثة من الترجمة، فاستعملنا مصطلح «الترجمة التحصيلية» مكان «الترجمة التعلُّمية» ومصطلح «الترجمة التوصيلية» مكان «الترجمة التعليمية»، وكلتاهما من النوع الاتباعي، كما استعملنا مصطلح «الترجمة التأصيلية» مكان «الترجمة الإبداعية».

يقع المتلقي في تبعية ظاهرة تجعله يتعثر تعثرا في تكوين قدرته الذاتية على تحديث تفلسفه.

وعلى الإجمال، فإن الحداثة التي تورّثها الترجمة الاتباعية لجملة الحبابي، لا تتعدى الحداثة الجامدة التي لا تثمر إبداعا كما في ضربها التعلُّمي ولا ترسِّخ إبداعا كما في ضربها التعليمي.

بينما إذا كانت الترجمة لهذه الجملة إبداعية، فإن الأمر بخلاف ذلك، وبيان هذا كما يأتي:

أ. أن المتلقي قد ينقل إليها كل ما اختزنته ذاكرته من سابق التفلسف الذي دار بصدد مفهوم «الادعاء» ومفهوم «الأصلية».

نذكر من وجوه التفلسف الذي اقترن بـ «الادعاء» أن الادعاء يجلب الاعتراض، أي بالاصطلاح الحديث «النقد»، بحيث لا يكاد المتلقي يدرك مضمون قول «هيدغر»، حتى تحضر في ذهنه قابليته للنقد، فيبادر إلى تشغيل ملكته الفلسفية بما يولد فيها أسبابا للاغتناء ومسالك للتحديث؛ ومن وجوهه أيضا، أن الادعاء، بِجلبه للاعتراض، يجعل من الحوار، أي من «النظر المزدوج» الطريق الصحيح لممارسة التفلسف، فيتولى تنمية أسباب الانفتاح على المخالِف والاستفادة من المختلف.

ونذكر من جوانب التفلسف التي صحِبت مفهوم «الأصلية» أن الأصل يستدعي أمورا أخرى تنبني عليه، وهي: «الفروع»، بحيث لا يكاد المتلقي يعلم بأصلية «الوجود في العالم»، حتى تحضر في نفسه الصبغة الاستدلالية لهذا الانبناء، فيدخل في تنشيط ملكته المنطقية بما ينشئ فيها أسبابا للتوسع ومسالك للتجديد؛ ومن هذه الجوانب أيضا أن «الأصلية»، باقترانها بـ«الفرعية» تبعث على الدخول في المفاضلة بين الأشياء وفي ترتيبها تقديما وتأخيرا بحسب أهميتها، فيتولى المتلقي تنمية وسائله في تنظيم المتفرق وإحكام الوصل بين عناصره.

ب. أن متلقي الترجمة الإبداعية للجملة السالفة قد يَقْوى على أن يُحدث في دعوى «هيدغر» ما لم تخطر صيغه على بال «هيدغر»، بل ما لم يخطر

مضمونه بباله، سواء وافق رأيه أم لم يوافقه؛ ولا يضر هذا الاختلاف الفلسفة في شيء، بل، على العكس من ذلك، ينفعها نفعا لا تبلغه مطابقة اللفظ الأصلي أو مطابقة المعنى الأصلي؛ فإن المقصود من الفلسفة ليس حفظ ما قاله الغير على مقتضاه، بل تحصيل القدرة على تجديد التفلسف فيه على مقتضى المتلقي، ادعاء واعتراضا.

فعلى سبيل المثال، قد يتكلم المتلقي عن معنى «تفرع الكينونة» من «الوجود في العالم»، فيتساءل عن كيفيته وعن قيمته، وقد يحمل معنى «التفرع» على معنى «التعلق»، فيتساءل عن طبيعة هذا التعلق: أهو بمعنى أن الكينونة تابعة للعالم أم بمعنى أن العالم محيط بالكينونة، أم بمعنى أن العالم أفق تتطلع إليه الكينونة، أم بمعنى أن العالم قريب من الكينونة قرب الأليف لإلفه؟ وغير ذلك من الأسئلة التي تتولد من قولنا: «الكينونة متعلقة بالعالم» متى وظفنا الخصائص التداولية لمفهوم «التعلق».

وقد يصير المتلقي إلى تمييز «الوجود» عن «الكينونة»، فيجعل الأول أصلا للثانية بما أن الوجود أعم والكينونة أخص لجواز اقترانها بالكون، أي بالعالم، فكل كينونة وجود وليس كل وجود كينونة؛ وقد يتساءل كيف يكون الوجود المنفك عن العالم وكيف تكون علاقته به على انفكاكه عنه؟، ومثل ذلك كثير من إمكانات التفلسف التداولي التي قد يصادف بعضها ما أثبته «هيدغر» نفسه، وقد يخالف بعضها ما تضمنه فكره، فتمارس هذه الإمكانات نوعا من التحديث الجدلي الذي تتفاعل فيه المفاهيم المأصولة والمفاهيم المنقولة فيما بينها، حيث إن إدخال عنصر من عناصر أحد الطرفين على عنصر من عناصر الطرف الثاني قد يجعل الثاني ينشئ في الأول ما لم يكن فيه؛ فـ«التعلق»، مثلا، لمَّا دخل على «الكينونة» و«العالم»، جعل دخوله عليهما مفهومه يتسع لِما جد في باب «الكينونة» و«العالم»، فالتعلق في أصله لا يستفاد منه معنى «الإحاطة» التي جعلها «هيدغر» خاصية مميزة للعالم، ولكن صار بهذا الدخول الجديد يفيد هذا المعنى.

وهكذا، يتضح أن الحداثة الفلسفية الحية للجملة المذكورة تظهر في كونها تفتح باب التفاعل بين المعاني الفلسفية المأصولة والمعاني المنقولة التي

انطوت عليها، فتُخرج المتلقي إلى تفلسف موصول غير مفصول ومثمر غير مجدب.

2.2.2. الترجمات الثلاث والكونية الفلسفية

لما كانت الحرفية اللفظية التي يتصف بها النقل التعلُّمي لجملة الحبابي تُدخل عليه شيئا من الاضطراب في البنية ومن الاستغلاق في المضمون، فقد حملت المتلقي على الاعتقاد بأن كل ما ورد فيها من صورة ومحتوى يجب حفظه، فتولد في نفسه الشعور بواجب التقديس لهذا المنقول الفلسفي، بحيث انتهى إلى اعتباره قضية فلسفية كلية، أي أن مقتضيات إدراكها ملزمة لعقله كما هي ملزمة لعقل غيره، فظن أن إسهامه في كونية هذا المنقول يتم بالتسليم المطلق به، على اضطراب نقله البنيوي واستغلاقه المضموني، فتعذر عليه بذلك التفطن لخصوصية هذا المنقول.

ولما كانت الحرفية المضمونية التي يختص بها النقل التعليمي لجملة الحبابي تُدخل عليه شيئا من الغموض في المضمون، فقد حملت المتلقي على الاعتقاد بأن ما جاء فيها من مضمون ينبغي صون دقائقه، فتولد في نفسه الشعور بجلال الأحكام التي انطوى عليها هذا المضمون، بحيث انتهي إلى اعتبارها أحكاما عقلية كلية تُلْزِم جميع المتعاطين للفلسفة، فظن أن إسهامه في كونية هذا المنقول الفلسفي هو التسليم الصريح به، على غموضه المضموني، ممتنعا بذلك عن توظيف بعض أسباب الخصوصية اللفظية لهذا المنقول التي قد يكون تفطن إلى وجودها .

وبإيجاز، فإن الكونية التي توَرِّثها الترجمة الاتباعية لجملة الحبابي لا تتعدى الكونية المنغلقة التي لا تثمر وعيا بالخصوصية كما في النقل التعلُّمي ولا ترسّخ وعيا بهذه الخصوصية ولو وَقع التنبُّه إلى بعض جوانبها كما في النقل التعليمي.

بينما إذا كانت ترجمة جملة الحبابي إبداعية، فإن الأمر بخلاف ذلك، وبيان هذا من وجهين:

أحدهما، أن اعتقاد كونية الجملة المنقولة لا يرفع اعتقاد خصوصية

استثمارها؛ فقد يسلم المتلقي المغربي جدلا بمبدإ كونية الفكرة التي تحملها هذه الجملة، وهي «عالمية الكينونة» كما جاءت عند «هيدغر»، لكن، عندما يأتي إلى التفلسف فيها، يجوز أن يوظف أدوات منبثقة من مجاله التداولي قد لا يكون لها نظير عند «هيدغر»، كأن يكون معنى «عالمية الكينونة» عند «هيدغر» هو «ظهور الكينونة وخروجها إلى العالم وحضورها فيه»، في حين يدور تفلسف المتلقي المغربي على معنى «الظهور» مقرونا بمعنى «البطون»، وعلى معنى «الخروج» موصولا بمعنى «الإخراج»، وعلى معنى «الحضور» مقترنا بمعنى «الغيبة»، نظرا لِما رسخ في مجاله التداولي من حقائق تتصل بها، منها أنه لا يظهر إلا ما بطن، ولا يخرج إلا ما أُخرج، ولا يحضر إلا ما غاب، فيكون المفهوم «الهيدغيري» للكينونة قد اتسع استشكاله وتوسع استدلاله من طريق غير الطريق الذي سلكه «هيدغر».

فحينئذ، يكون الإسهام في الكونية الفلسفية للجملة المنقولة هو تطوير مضمونها بحسب وسائل غير الوسائل التي بنيت بها في الأصل، زيادة في طاقتها الفلسفية.

والوجه الثاني، أن الخصوصية الفلسفية للترجمة الإبداعية لجملة الحبابي تمهد لمضمونها طريق الكونية المنفتحة؛ فمثلا إذا رَكّز الأصل على معنى «التأسيس» واشتغل المتلقي المغربي بمعنى «الأصلية»، فإن ما يتحصّل من مشاكل وأشكال بصدد «الأصلية» يجوز إضافته إلى ما تحصّل منها بصدد «التأسيس» في الأصل، وقد يتفاوتان في جزء من هذه المشاكل والأشكال، لكن هذا التفاوت لا يغيِّر في شيء صحة التفلسف؛ فإذا جاز أن تختلف النزعات الفلسفية فيما بين أهل الأصل نفسه، فلأَن يجوز اختلافها بينهم وبين أهل النقل أَوْلى؛ وإذا كان الاختلاف بين أهل الأصل لا يمنع من حصول اشتراكهم في رؤية فلسفية مخصوصة تميز قومهم، فكذلك الاختلاف بينهم وبين أهل النقل لا يمنع من حصول اجتماعهم على رؤية فلسفية منفتحة تتفاعل فيها خصوصيات الأقوام كلها، ولا تتفرد بها خصوصية قوم واحد بعينه.

وعلى هذا، فإن المساهمة في كونية الجملة الفلسفية المنقولة لا يقوم أبدا في اتباع النمط الفكري الذي دار في الأصل عليها، وإلا انقلب إلى تبعية

ضارة، وإنما في ابتكار أنماط جديدة متتالية منه تجتمع إلى الأول وتتكامل معه؛ لذلك، فإن الآفاق الإشكالية والأبعاد التدليلية التي تفتحها هذه الترجمة الإبداعية تستحق أن تنضم إلى غيرها انضمام الأجزاء بعضها إلى بعض في بناء مشترك، لا لِكل متوحد، وإنما لكل متعدد، كأنما هذه الأجزاء جميعها منظورات مختلفة متواردة على شيء واحد، شيء لا يستقل أي منظور بحقيقته ولو جاز تفاضل هذه المنظورات فيما بينها.

وقد نزيد في إبداعية هذه الترجمة درجة وبالتالي في حداثيتها الحية وكونيتها المنفتحة، متى اجتهدنا في انتزاع ما تبقى فيها مما أسميناه بـ"الحرفية في الاستعمال» التي تزدوج بها كل من الحرفية في اللفظ والحرفية في المضمون؛ وقد أشرنا إلى أنها تتعلق بنقل العلاقة التفاعلية التي تنطوي عليها الجملة الأصلية، علما بأن هذه العلاقة التفاعلية تختلف من لغة إلى لغة كما يختلف اللفظ ويختلف المضمون.

وإذا نحن نظرنا في الجملة الفرنسية المذكورة، وجدنا أن العلاقة التفاعلية فيها لا تتعدى تقرير فكرة «الوجود في العالم» على المستوى النظري فقط، حتى إن لفظ «faire» الوارد فيها فقَد كل دلالته العملية؛ أما النقل العربي، فإنه يحتاج إلى إقرار هذه الدلالة العملية، لاسيما وأن من سمات المجال التداولي العربي أنه لا معرفة تصح بغير أفق عملي تدخل فيه، كما أن من سمات كل معرفة ينفتح لها أفق العمل أن تكون أميل إلى الاصطباغ بصبغة الاختصار لحصول الألفة بها.

ومتى أخذنا بهذا المعيار العملي، أمكننا أن نصرف لفظ «الادعاء» في الترجمة السابقة، وأن نستبدل مكانه لفظ «القول» مع تعديته بـ«الباء»، مع العلم بأن «القول بالشيء» هو اعتقاده والعمل به، فيكون كل قول ادعاء ولا يكون كل ادعاء قولا؛ ومادام مفهوم «القول» في اللسان العربي يحمل دلالة عملية، فإنه يجوز أن نجري مزيدا من الاختصار على جملة الحبابي؛ فمعروف أن «الكينونة» و«المكان» و«الكون» مشتقة كلها من فعل واحد هو «كان»، **فلا كينونة إلا في مكان ولا مكان إلا مع الكون** الذي هو مسمى ثان للعالم، فتكون الترجمة التالية لهذه الجملة أبدع من غيرها وهي:

* «يقول «هيدغر» بالكينونة»

فهذه الصيغة هي أوجز جملة وأيسرها مع ظهور غورها وسعة أفقها؛ أما غورها، فيتجلى في نقل معنى «الكينونة» من مجرد إمكان مصدري من الفعل «كان» إلى مرتبة مصطلح تقني يخدم غرضا فلسفيا صريحا عند «هيدغر»، كما يتجلى هذا الغور في نقل هذا المعنى من مجرد حقيقة نظرية في عقل «هيدغر» إلى حقيقة عملية يتصف بها السلوك، وهذا بالذات ما يجعل لها حداثة حية حيث إن الجدة التي دخلت عليها من جانبين هما: جانب الاصطلاح وجانب السلوك، هي ثمرة تفاعل قوي بين المنقول والمأصول.

وأما سعة أفق هذه الجملة، فيتمثل في جمعها اشتقاقيا بين معنيين جمع بينهما «هيدغر» استدلاليا، إذ احتاج إلى التدليل على أن المكان الذي يقترن بالكينونة ليس هو إلا العالم الذي يحيط بها من كل جانب، بينما معنى «العالم» متضمن لغويا في لفظ «الكينونة» باعتبار وحدة اشتقاقه في اللسان العربي مع لفظ «الكون»، **فالكينونة لا تكون إلا في الكون**؛ وهذا ما يجعل هذه الترجمة تسهم في الكونية الفلسفية المنفتحة للجملة الأصلية، حيث إن ما يتقرر بالدليل العقلي قد يكون متأتيا بالحدس اللغوي والعكس بالعكس، علما بأن الحدس ليس إلا دليلا مطويا.

والقول الجامع لما تقدم أن ما يشهده المغرب الحديث من يقظة فلسفية لا يمكن أن يرفع همة الفيلسوف المغربي إلى مزيد الإيقاظ، ما لم يخرج عن النمط الاتباعي الموروث في ممارسة الترجمة والذي يتقيد، إما بحرفية اللفظ أو بحرفية المضمون أو بحرفية الاستعمال، فيكون المآل الجمود على المنقول الفلسفي؛ ولا خروج له إلا بابتكار نمط في الترجمة غير مسبوق يختص بانتزاع المعاني الفلسفية الأساسية من النص الأصلي وتفعيلها بمزاوجتها بالمعاني الفلسفية المستمَدة من المجال التداولي، حتى إذا بلغ هذا التزاوج بينهما غايته، انبثقت عنه جملة من الإشكالات والاستدلالات التي تفتح الطريق لقيام تفلسف فيه من الأصالة بقدر ما فيه من الحداثة وفيه من الخصوصية بقدر ما فيه من الكونية.

وقد تجلى ذلك في المثال الذي استقيناه من رائد هذه اليقظة الفلسفية،

فقد جاءت ترجمتنا الإبداعية لجملته حاملة لأسباب من التفلسف لا نظيرٍ لها في الأصل الذي نُقلت عنه، فتكون حداثتها مرتكزة على الإبداعية كما تكون كونيتها مرتكزة على الخصوصية.

وبعد الفراغ من توضيح كيف أن خطة التقويم تحافظ على صفتها الإجرائية بالنسبة إلى عموم الممارسة الفلسفية العربية، ننتقل إلى الخطة الثالثة والأخيرة، وهي خطة الإقامة، فنوضح محافظتها، هي الأخرى، على إجرائيتها بالنظر إلى عموم هذه الممارسة؛ وحتى يكون توضيحنا توضيحا حيا غير جامد، ويكون عمل هذه الخطة بارزا للعيان بما فيه كفاية، جئنا بمثال الانتفاضة الفلسطينية؛ وهو ما أفردنا له الفصل الذي يلي هذا.

الفصل السادس

كيف نُقِيم فلسفة عربية؟

مفهوم «الفتوة المنتفضة» نموذجا

لقد تقدم مبسوطا أن خطة الإقامة خطة خطابية تنتهجها القومية الحية لكي تُبدع مفاهيم فلسفية موصولة بالمجال التداولي العربي ومطبوعة بالقيم العملية التي تميز هذا المجال؛ وأحد مظاهر العمل الإبداعي لهذه الخطة هو الارتقاء بالمفاهيم الطبيعية إلى رتبة المفاهيم الصناعية عن طريق الاستدلال عليها الذي يجعل منها مفاهيم مشروعة، ثم عن طريق الاستدلال بها الذي يجعل منها مفاهيم منتِجة؛ والعلاقات الاستدلالات التي تمد المفاهيم الفلسفية بالمشروعية والإنتاجية ليست على نحو واحد، بل تختلف باختلاف الآليات الخطابية المتبَعة في تحصيلها؛ فقد ننظر إلى المفهوم الطبيعي **في حد ذاته**، فنقوم بتحليل مضمونه واستخراج عناصره وتحديد العلاقات بينها، ثم استشكالها وتعليلها والبناء عليها، فتكون هذه العمليات المختلفة بمثابة تصنيع فلسفي لهذا المفهوم؛ وقد ننظر إلى المفهوم الطبيعي **بواسطة مفهوم فلسفي صناعي**، فنقوم بمقارنته به أو قياسه عليه أو مزاوجته به؛ وهذه الآليات المختلفة في الوصل تمكّن من نقل جزء من القوة الاستدلالية التي يتمتع بها المفهوم الصناعي إلى المفهوم الطبيعي، فضلا عن التنبيه على الطرق الخاصة التي يمكن من جهتها استشكاله والاستدلال عليه وبه.

وقد اتبعنا هاهنا الطريق الثاني في النظر إلى المفهوم الطبيعي، فاجتهدنا في تصنيع مفهوم «الفتوة» الذي برز في سياق انتفاضة الأقصى، مع التوسل في ذلك بمفهوم راسخ في الممارسة الفلسفية، وهو «الهوية»؛ فلنذكر الآن تفاصيل الأطوار التي تَقلّب فيها هذا التصنيع الفلسفي لمفهوم «الفتوة المنتفضة» والتي

تُبيِّن بوضوح كيفية عمل الخطة الثالثة من الخطط الخطابية التي تعتمدها القومية الحية، أي خطة الإقامة.

فلقد اشتُق لفظ «الهوية» من ضمير الغائب المفرد: «هو»، واستُعمِل أول ما استُعمل بمعنى «الوجود»، فقيل: «هوية زيد»، وأريد به «وجود زيد»؛ وضده في هذا الاستعمال هو لفظ «الماهية» المشتق من صيغة السؤال: «ما هو؟»؛ والمقصود بـ«ماهية الشيء»، على وجه الإجمال، هو «ما به يكون الشيء هو هو»[1]، أي جملة الخصائص ـ أو الصفات ـ التي يدركها العقل من الشيء والتي تجعله هو نفسه، لا غيره، بمعنى تفصله عن سواه فصلا كليا؛ وبيان هذا التضاد بين الهوية والماهية أنه يجوز أن نعرِف وجود الشيء من غير أن نعرف كيف نصفه كما أنه يجوز أن نعرف وصف الشيء من غير أن نعرف هل هو موجود أو غير موجود.

لكن لفظ «الهوية» انقلب مع العرب المحدَثين إلى الدلالة على ضده، أي «الماهية»، فصار يقال مثلا: «الهوية الثقافية لقوم ما»، والمراد ليس «وجودهم الثقافي»، وإنما هو «ماهيتهم الثقافية»، أي مجموعة الصفات الثقافية التي يختص بها هؤلاء القوم؛ ولا عجب أن تنقلب ألفاظ اللسان العربي في معانيها، فتدل على ضد ما كانت تدل عليه، إذ نجد من بين القوانين التي تحكم ظاهرة تغيُّر الدلالة في هذا اللسان ما يمكن أن نسميه بـ«قانون التضاد»، حيث إن عددا كبيرا من الكلمات العربية تفيد معنيين متضادين؛ وقد دعانا ذلك في بحث سابق إلى أن نضع فرضية لغوية عامة تُقرِّر أن الأصل في اللفظ الطبيعي أن يدل على المعنى وضده معا، وأن المقام ـ أو السياق ـ هو وحده الذي يعيِّن أيا منهما يكون هو المقصود للمتكلم[2]؛ ولما كان هذا الانقلاب في معنى «الهوية» مشروعا بموجب المنطق الطبيعي للغة، فقد أخذنا به هاهنا، وجعلنا الهوية عبارة عن «الخصائص التي يتميز بها الشيء من غيره» كما هو مدلول «الماهية».

---

(1) أبو الحسن الجرجاني، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، ص. 104.

(2) انظر كتابنا: **فقه الفلسفة**، 2. **القول الفلسفي**: كتاب **المفهوم والتأثيل**، الفصل الرابع، ص. 247–280.

1 . النظرة الأخلاقية إلى الهوية البشرية: أصولها النظرية

لقد تقرر منذ عهد اليونان أن هوية الكائن البشري ـ أي صفاته التي تجعله هو هو لا غير هو، أي بشرا لا حيوانا ـ هي بالذات خاصية «العقل»؛ وتقوّى اعتقاد الناس في هذا الذي قرره اليونان، جيلا بعد جيل، حتى بلغ النهاية في زماننا هذا، فأضحى الجميع يتنافسون على نسبة «العاقلية» و«المعقولية» و«العقلانية» لما يقولون ويفعلون، لكي ينتزعوا المشروعية لأقوالهم والتزكية لأفعالهم ـ ولا سيما إذا كان ما يقولون به أو ما يفعلونه من الأمور التي لا يطاق التسليم بها ـ حتى اختلط العقل بالهوى واشتبه الحق بالباطل؛ ألا ترى كيف أن بعضهم صار باسم «العقلانية» يدعونا إلى محو تاريخنا مع أن التاريخ لا ينمحي أو يدعونا إلى التصادق مع أعدائنا مع أن العدو لا يكون صديقا!

لكن هذا الاعتقاد الذي يحصر هوية البشر في العقل وحده، على رسوخه في النفوس وانتشاره بين المثقفين، لا يصح عندنا، لأن الأدلة على بطلانه ليست بالقليلة، ولا بالضعيفة؛ وحسبنا منها أسماء المصادر الدالة في اللسان العربي على معنى «الخاصية البشرية»، وهي ثلاثة؛ أولها «**الإنسانية**»، فالذي يسبق إلى الذهن من استعمال هذا اللفظ ليس معنى «امتلاك الكائن البشري للقوة العقلية»، وإنما معنى «امتلاك الكائن البشري للقوة الخلُقية»، بحيث يحصل له من الإنسانية بقدر ما يحصل له من صالح الأخلاق[3]؛ والاسم الثاني هو «**الرجولة**» أو «**الرجولية**»، والمراد بها هو «جملة الصفات الخلقية التي يحصل بها للكائن البشري **كمال الإنسانية**»، وليس في مدلول لفظ «الرجل» ما يفيد اختصاصه بالعقل من دون الحيوان؛ والاسم الثالث هو «**المروءة**»، والمقصود بها «جملة الأخلاق التي يحصل بها للإنسان **كمال الرجولة**»، وليس في معنى لفظ «المرء» هو الآخر ما يدل على تفرده بالعقل من دون البهيمة؛ نستنتج من هذا البيان لمعاني الأسماء الموضوعة في العربية للدلالة على «الخاصية البشرية» الحقائق الأربع الآتية:

---

(3) يقول ابن خلدون: «إذا فسد الإنسان في قدرته على أخلاقه ودينه، فقد فسدت إنسانيته وصار مسخا على الحقيقة وبها الاعتبار»، **المقدمة**، ص. 374.

أولاها، أن هذه الأسماء الثلاثة: «الإنسانية» و«الرجولة» و«المروءة» تشترك كلها في إفادة معنى واحد هو: «اكتساب الأخلاق الكريمة»، بحيث إن ما ينبغي أن يميز الكائن البشري عن الكائن الحيواني ـ أي ما يحدد هويته ـ ليس هو، كما ساد بذلك الاعتقاد، ممارسة العقل ـ أو قل «التعقل» ـ وإنما ممارسة الخُلق ـ أو قل «التخلق» ـ ومتى أَخل هذا الكائن بشرط التخلق، سقط إلى رتبة الحيوان أو البهيمة[4].

والثانية، أن الأخلاق ليست، على خلاف ما يُظن، جزءا مخصوصا من الأفعال التي يأتيها الكائن البشري، وإنما هي مجموع هذه الأفعال بدقيقها وجليلها؛ وبهذا، يكون **الفعل العقلي** نفسه خُلُقا يرتقي به هذا الكائن إلى رتبة الإنسان متى كان نافعا وينزل به إلى رتبة البهيمة متى كان ضارا كما يكون **الفعل السياسي** خلقا يورِّث صاحبه وصف «الإنسانية» متى انبنى عنده على المصلحة العامة والشاملة ويورّثه، على العكس من ذلك، وصف «الحيوانية» متى انبنى عنده هذا الفعل على المصلحة الضيقة والمغرضة.

والثالثة، أن هذه الأسماء ذات الدلالة الخلُقية تنزل مراتب ثلاث؛ فـ«الإنسانية» تنزل أدنى هذه المراتب، إذ تدل على مجرد قيام خاصية التخلق بالكائن البشري، تليها «الرجولة» التي هي عبارة عن الارتقاء بهذا التخلق درجات، ثم «المروءة» التي هي بلوغ الكمال في الرجولة نفسها[5]، بحيث **تكون المروءة أكمل من الرجولة والرجولة أكمل من الإنسانية**[6]؛ وبذلك نحصل على مراتب ثلاث في سُلَّم السلوك البشري كما نحصل على طبقات ثلاث من البشر بعضها فوق بعض: «طبقة ذوي الإنسانية»، ثم «طبقة ذوي الرجولة»، فـ«طبقة ذوي المروءة».

والرابعة، إذا تقرر أن هوية الكائن البشري تتحدد أصلا بأخلاقيته، لا

---

(4) انظر كيف أن الخُلُق يصير متقدما على العقل.

(5) يقول عبد الرحمن السلمي: «المروءة هي القيام بأمر الله ونهيه والتقرب إلى الله بأعلى الأخلاق وأشرفها»، **تسعة كتب**، ص. 249.

(6) انظر كيف يَبطُل المعتقد المنقول الذي يجعل من «الإنسانية» رتبة ليس فوقها رتبة، إذ تُصبح لها رتبة دنيا وفوقها رُتَب أزكى!

بعقلانيته كما عمت بذلك البلوى، فإن هذا التحديد للهوية البشرية سوف يختلف قوةً باختلاف مراتب هذه الأخلاقية؛ فالهوية المحدَّدة بأخلاقية المروءة أقوى من الهوية المحدَّدة بأخلاقية الرجولة، والهويةُ المحدَّدة بأخلاقية الرجولة أقوى من الهوية المحدَّدة بأخلاقية الإنسانية؛ وهذا يعني في نهاية المطاف **أن أخلاقية المروءة أقدر من غيرها على صنع هوية الكائن البشري.**

هذا عن مفاهيم «الإنسانية» و«الرجولة» و«المروءة»، فماذا عن مفهوم «الفتوة» الذي هو أيضا من الأسماء التي تُطلق على الخاصية البشرية؟ فهل هي الأخرى تحمل معنى أخلاقيا؟ وإذا كان الأمر كذلك، فأي رتبة تنزل من مراتب التخلق البشري؟

إذا نحن دققنا النظر في استعمالات الأسماء الثلاثة: «الإنسان» و«الرجل» و«المرء»، وجدنا أنها تنضبط بقانون خطابي عام مقتضاه أن هذه الأسماء انتقلت من إفادة معنى «البنية الخَلْقية» ـ أي الجسمية ـ للموجود البشري إلى إفادة معنى «البنية الخُلُقية» ـ أو السلوكية ـ لهذا الموجود؛ فلفظ «الإنسان» كان في الأصل يحمل مضمونا حسيا، وهو: «الكائن ذو الصورة الآدمية» في مقابل الكائن ذي الصورة الحيوانية، ثم اتسع مدلوله تدريجيا، فصار يحمل مضمونا غير حسي ـ أي معنوي ـ وهو، كما تقدم، «الكائن ذو الأخلاق»؛ وكذلك لفظ «الرجل»، فمدلوله الحسي هو «الكائن البشري الذَّكَر البالغ» ومدلوله المعنوي هو «الكائن الذي ارتقت أخلاقه درجات»؛ أما لفظ «المرء»، فيبدو أن مدلوله الحسي هو عين المدلول الحسي للفظ «الرجل»، وأن مدلوله المعنوي أبلغ في إفادة معنى «الارتقاء الخلقي» من المدلول المعنوي لهذا اللفظ الأخير؛ والفرق الأساسي بين اللفظين المذكورين فرق صرفي يتمثل في كون الأول له مؤنث من صيغته، وهو «مرأة»، في حين ليس للثاني مؤنث من صيغته؛ لذا، سد مسده في الاستعمال مؤنث اللفظ الأول.

والملاحظ أن اسم «الفتى» هو الآخر لا يشذ عن هذا القانون، فهو يدل حسيا على الكائن البشري الذَّكَر الذي ليس بطفل ولا كهل، أي «الشاب الحدَث»، ثم توسع، فأصبح يدل اصطلاحيا على معنى أخلاقي صريح منذ زمن بعيد؛ ومن ثم، تكون الفتوة عبارة عن تخلُّق كما أن الإنسانية تخلق

والرجولة تخلُّق والمروءة تخلق، إلا أن التخلق في الفتوة ينزل رتبة تختلف عن الرتب التي ينزلها التخلق في هذه المفاهيم النظيرة، فكيف هي إذن الرتبة الأخلاقية للفتوة؟

لو أننا نتخذ المدلول الحسي للفظ «الفتى» معيارا نقيس به مدلوله الخلُقي الفرعي، للزم أن نعتبر الفتوة واقعة في أدنى المراتب الأخلاقية: فما دام الفتى يُعدُّ إنسانا صغير السن وأصغر من الرجل والمرء، فقد توجَّب أن يكون دون هؤلاء الثلاثة تخلُّقا؛ لكن حقيقة الأمر على العكس من ذلك، فقد تقرر في الاصطلاح أن **الفتوة هي أشرف الرتب الأخلاقية**، بحيث تعلو على المروءة التي اتضح لك أنها تتقدم على الرجولة وبالأحرى على الإنسانية التي هي الدرجة الدنيا من درجات التخلق؛ فلننظر إذن أي الوجوه يمكن أن يمتاز بها «الفتى» عن «الإنسان» و«الرجل» و«المرء» على التوالي وكيف ينهض امتيازه بصنع الهوية البشرية؛ ولنبدأ بذكر امتياز الفتى عن الإنسان وبيان أثره في تشكيل هذه الهوية.

يقوم هذا الامتياز الأول في وصف جامع هو: «**كمال التدين**»، والمقصود بـ«التدين» هنا ليس ظاهرَ ممارسة الفرد للشعائر المنزلة بقدر ما هو **الآثار الخلُقية التي تُخلِّفها هذه الممارسة فيه**، بحيث من لم تظهر فيه هذه الآثار الخلقية لا يستحق أن يُعد من أهل التدين؛ فكيف إذن يتمتع الفتى بكمال التدين، مقارنةً بالإنسان، وكيف تتشكل به هويته؟

1.1. امتياز الفتى عن الإنسان: كمال التدين

ليس خاف أن التدين في الفتى يختلف عنه في الإنسان من جهتين اثنتين على الأقل:

إحداهما، أن التدين في الفتى ممارسة ضرورية، بينما هو في الإنسان ممارسة اختيارية؛ فالإنسان قد يتجاهل واقع الدين الإلهي من حوله أو يشكك في قيمته أو ينكر مصدره أو يمتنع كليا عنه، ذاهبا إلى حد وضع دين من عنده بَدَله، لا يتوسل في ذلك إلا بفكره المجرد؛ والشاهد على ذلك ما يُعرف منذ مطلع العصر الحديث باسم «النزعة الإنسانية»، فالمقصود الاصطلاحي منها هو

بالذات النزعة التي تقصُر همَّها على الإنسان باعتباره مستغنيا بذاته في وجوده وأفعاله، فلا تحتاج إلى اعتبار خالق لهذا الإنسان أو التماس دين منه؛ أما الفتى، فإنه يجد في ممارسة الدين الإلهي المصدر الأول الذي ينبغي أن يأخذ منه أخلاقه، مع العلم بأن الأخلاق هي، على ما تقدم، المقوم الأساسي للهوية؛ وعلى هذا، **فلا فتى بغير دين إلهي مُتَّبَع، ولا فتوة لمن لا إيمان له برب العالمين**[7]؛ وحينئذ، لا عجب أن يكون أوْلى الناس باسم «الفتى» هو النبي، فقد قيل: «إبراهيم أب الفتيان»، و«محمد سيد الفتيان» عليهما أفضل الصلاة والسلام[8]؛ ولا يخفى ما في هذا الدين والإيمان من أسباب التقوّي على الأفعال، لأنها تصبح أفعالا مؤيَّدة، يؤيدها مشرع هذا الدين بمدد من عنده، لحصول الإيمان به، فيجد «الفتى» في نفسه ما لا يجده «الإنسان» من الطاقة الروحية في الإتيان بها.

والجهة الثانية، أن التدين لدى الفتى ممارسة ذات أطوار لاحقُها أفضل من سابقها كما يتجلى ذلك في تتابع الأديان السماوية، بينما هو عند الإنسان ليس كذلك؛ فالإنسان يعتبر الأديان السماوية ممارسات متساوية، لا فضل لبعضها على بعض، لأنها، في نظره، تشترك جميعها في غيبيات لا عقل فيها، بل قد يُسوّيها، من غير تردد ولا تلكأ، بالأديان غير السماوية؛ أما الفتى، فلا توجد فتُوته بوجود الممارسة الدينية منه فقط، بل إنها تختلف كمالا باختلاف أطوار هذه الممارسة كما سنها المشرع الإلهي، هذه الأطوار التي تتحدد بها الأزمنة الأخلاقية للكائن البشري، بحيث تكون الفتوة في الطور اللاحق أكمل منها في الأطوار التي سبقته، وتبلغ نهاية كمالها في الطور الخاتم؛ وليس هذا فحسب، بل إن لكل طور ديني أو زمان أخلاقي فُتوَّتَه الخاصة به وتنتهي بانتهائه، ولا يمكن تعديتها إلى الطور أو الزمان الأخلاقي

(7) يقول ابن معمار: «الدين، فإنه أصل، والفتوة فرع، ولا فتوة لمن لا دين له، وينبغي أن تعلم أن الفتوة خصلة من خصال الدين وليست مخالفة للشريعة»، **كتاب الفتوة**، ص. 167؛ ويقول الكاشاني: «[الفتوة] في البدايات: الوفاء بعهد الإيمان وعقود الإسلام»، **معجم اصطلاحات الصوفية**، ص. 261.

(8) كما قيل في حق علي كرم الله وجهه: «فتى الفتيان».

الذي يليه؛ فالفتى إما أن يكون فتى بحسب الزمان الأخلاقي الذي هو فيه أو لا يكون.

فعلى سبيل المثال، يكون المسلم في الزمان الأخلاقي الذي نحن فيه أَفتى من اليهودي في زمانه الذي انتهى بظهور المسيحية، نظرا لأن الطور الديني للمسلم متأخر عن الطور الديني لليهودي؛ وعلى هذا، فإن اليهودي لا فتوة له في هذا الزمان الأخلاقي الإسلامي إطلاقا، هذا إن لم يخرج عن شرط الإنسانية ذاته، على دونيته الأخلاقية، لِما يأتيه من أفعال لا يأتيها إلا من انحط إلى رتبة الحيوانية بين تدنيس لِمُقدَّس أو سلب لأرض أو قتل لأطفال.

نخلص من هذا إلى أن الفتى لا يدخل في أية ممارسة دينية كانت، بل إنه يختار أكمل ممارسة دينية ممكنة بالنسبة لزمانه، ساعيا إلى التقلب في مختلف مراتبها، حتى يبلغ أعلاها؛ فلا يقف امتياز الفتى عن الإنسان عند حد أنه يكون متدينا بدين زمانه الأخلاقي، بينما الإنسان يجوز أن لا يتدين به، بل يجاوز هذا إلى كونه يطلب **نهاية التدين**، في حين أن الإنسان يقتصر على بدايته متى كان من أولئك الذين انتسبوا إلى هذا الدين أو ذاك، إن تقليدا أو نفاقا؛ وعلى هذا، **فإن الفتى لا يرضى لنفسه إلا بكمال التدين**.

وإذا عرفتَ أن الفتوة تفضل الإنسانية من جهة كمال الممارسة الدينية فيها، فاعرِف أن رتبة الكمال الديني تُزوِّد الفتى بتزكية في الأخلاق لا تتأتى في غيرها من رتب الممارسة الدينية، مع العلم بأن الدين إنما هو مكارم الأخلاق؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون رتبة **التدين الكامل** أقدر من سواها على **صنع الهوية البشرية بما يجعلها هوية زكية**؛ وتوضيح ذلك أن هذه الهوية، على ما تقدم، تتحدد أساسا بالتخلق، والتخلق يكون له من الكمال على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال التدين؛ وبما أن الفتى يتحلى بأكمل تدين، **فلا بد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أزكى هوية**.

ولنمض الآن إلى ذكر الامتياز الثاني للفتى وبيان أثره في تشكيل الهوية البشرية، ألا وهو امتيازه عن الرجل! يتمثل هذا الامتياز في الصفة الجامعة، وهي: «كمال القوة»، فكيف إذن يتمتع الفتى بكمال القوة، مقارنةً بالرجل وكيف تتشكل به هويته؟

2.1. امتياز الفتى عن الرجل: كمال القوة

الظاهر أن القوة في الفتى تختلف عن القوة في الرجل من وجهين اثنين على الأقل:

أحدهما، أن القوة في الفتى صفة أصلية، بينما هي في الرجل صفة فرعية؛ معلوم أن لفظ «الرجل» لغةً يقابل لفظ «المرأة»، وأن وجه المقابلة بينهما هو أنه ذَكر، وهي أنثى، بحيث إن صفات «القوة» التي تُسنَد عادة إلى الرجل كالشجاعة والصلابة تكون متفرعة على معنى «الذكورة» في مقابل معنى «الأنوثة» التي تفرعت عليه في الاستعمال العادي صفات مقابلة مثل الوهن واللين؛ أما لفظ «الفتى»، فيدل في استعماله الحسي على عنفوان الشباب؛ ومعلوم أنه ليس كمثل الشباب شيء في تمام قوة الجسم وكمال حركيته، فيصير لفظ «الفتى» دالا في استعماله الخُلقي على حصول روحه على تمام قوتها وكمال حيويتها، **فلا فتوة إذن إلا مع وجود القوة**[9].

الوجه الثاني، أن القوة في الفتى هي صفة مبسوطة، بينما هي في الرجل صفة محدودة؛ فالرجل قد يقارنه المشيب، متى كان كهلا، والشيب علامة ضعف، بينما الفتى لا يقارنه المشيب أبدا؛ ومَثَل الدلالة المعنوية للرجل والفتى كمثل دلالتهما الحسية، فيجوز للرجل أن لا يتطلع إلى دزك أقصى الدرجات في كل شيء، في حين لا يجوز ذلك للفتى مطلقا؛ فلا يقال له «فتى» حتى لا يبلغ مبلغه أحد في أي شيء، **فلا فتوة إلا مع وجود القوة التي لا تُضاهى**.

ولنا في الفتى إبراهيم عليه السلام خير شاهد على هذه القوة غير المحدودة، حيث إنه قام إلى التماثيل التي يصنعها أبوه ويعبدها قومه ويُكرّمها سادتهم، فكسرها جميعا إلا واحدا، ثم حاجّهم فيها؛ ووجوه القوة في عمله هذا كثيرة، منها «القوة الجسمية»، حيث اقتدر على تحطيم الأصنام التي قد تكون مصنوعة من مواد صلبة غير الحجر (كالحديد والنحاس والفضة والذهب)، من دون أن يستعين بأحد ولا أن تكشفه عين الرقيب، متحديا

(9) يقول ابن عربي: «من لا قوة له، لا فتوة معه»، **الفتوحات**، 1/ 244.

بذلك أقوى السُلط في محيطه، سلطة الأسرة المتمثلة في أبيه المشرِك وسلطة الحاكم المتمثلة في النمرود المستبد وسلطة العامة المتمثلة في أفراد قومه الضالين؛ ومنها أيضا «القوة العقلية»، فقد أتاهم جميعا بحجج دامغة وبراهين قاطعة جعلتهم ينكسون رؤوسهم، وجعلت سيدهم يبقى فاغر الفم مبهوتا؛ ومنها أيضا «القوة الروحية»، فقد حكموا بقتله حرقا، انتصارا لأصنامهم، فلم يعبأ لحكمهم، نكرانا لنفسه وقياما بربه.

نخلص من هذا إلى أن الفتى لا يكتفي بأن يكون قويا، بل يسعى إلى أن يكون هو **الأقوى**، بحيث لا يمتاز الفتى عن الرجل بكون القوة لا تنفك عن وجوده فحسب، بل أيضا بكونه يقوى على ما لا يقوى عليه الرجل من الدرجات، وبكون ما يقوى عليه يبلغ الغاية في الامتداد؛ وعلى هذا، فإن **الفتى لا يرضى لنفسه إلا بكمال القوة**.

وإذا عرفتَ أن الفتوة تفضل الرجولة من جهة كمال القوة فيها، فاعرِف أن رتبة كمال القوة تُزوِّد الفتى **برسوخ** في الأخلاق لا يتيسر في غيرها من رتب القوة؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون رتبة **القوة الكاملة أقدر** من سواها على صنع الهوية البشرية بما يجعلها **هوية راسخة**؛ وبيان ذلك أن التخلق الذي تتحدد به الهوية يُحصّل من الرسوخ على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال القوة؛ وبما أن الفتى يتحلى بأكمل قوة، **فلا بد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أرسخ هوية**.

ولنأت الآن إلى ذكر الامتياز الثالث، وهو امتياز الفتى عن المرء وأثرُه في تشكيل الهوية البشرية؛ يتمثل هذا الامتياز الأخير في الوصف الجامع، وهو: «كمال العمل»، فكيف إذن يتمتع الفتى بكمال العمل، مقارنةً بالمرء، وكيف تتشكل به هويته؟

1.3. امتياز الفتى عن المرء: كمال العمل.

الراجح أن **العمل** في الفتى يختلف عنه في المرء من جانبين اثنين على الأقل:

أحدهما، أن دائرة العمل لدى الفتى متعدية غير قاصرة، بينما هي لدى المرء قاصرة لا متعدية؛ فالمرء هو من كان الأصل في أفعاله الخُلُقية تحصيل

مصالح تخصه هو بعينه، إذ تنصب عنايته أساسا على مكارم الأخلاق التي تنفع ذاته وتُزكِّيها من غير أن تنفع غيره ولا بالأحرى أن تزكيه بالضرورة كحفظ البصر عن النظر إلى المحرَّمات وحفظ اللسان عن قول الترهات وحفظ السمع عن تلقي فاحش العبارات، وحتى إذا جاز أن ينتفع أو يتزكى بها الغير، فلا يكون ذلك على سبيل القصد الأول؛ لذا، يبقى دائما في أفعال المرء، على صلاحها، شيء من الأثرة.

أما الفتى، فهو من كان الأصل في أفعاله الخُلقية تحصيل مصالح تخص غيره، إذ يهتم أساسا بمكارم الأخلاق التي تنفع غيره وتزكيه، وهي التي اختصت باسم «أخلاق الإيثار»[10]؛ وأشكال الإيثار كثيرة عِددا ومختلفة رتبة، نجد في أدناها ملاحظة الخير في أفعال الغير وفي أعلاها التضحية بالنفس من أجل الغير وفي أوسطها الصبر على أذى الغير والتماس العذر له والعفو عن مساءته ومكافأة الإساءة بالإحسان.

والمطلوب في الفتوة ليس أن يحصِّل الفرد الإيثار في هذا الفعل أو ذاك فحسب، بل أن يبلغ النهاية في الإيثار بحسب مقتضى الحال في كل فعل من أفعاله، ذلك لأن لكل ظرف إيثارَه الخاصَّ به، فقد يكون الفتى في شأن فيه إيثار صريح، فيقتضي الظرف المستجد أن يخرج منه إلى شأن آخر، لأنه أدعى للإيثار من سابقه[11]، كما إذا كان الفتى يبذل ماله من أجل تحرير أرضه المباركة، فيدعوه تقلُّب الظرف إلى بذل نفسه من أجلها؛ وعلى هذا، فإن **الفتوة هي الإتيان بالأفعال على مقتضى الإيثار المناسب للمقام**، ولا شيء أبلغ في تطوير أخلاق الفرد والارتقاء به إلى مرتبة الفتى من هذا النوع من الإيثار، ذلك لأنه يوجب، لا أن يؤثر الفرد غيره على نفسه فقط، بل أيضا أن يؤثر إيثارا على إيثار سابق، بحيث تكون حقيقة الفتوة هي، في نهاية المطاف، **إيثار الإيثار**.

---

(10) «الفتوة في اصطلاح أهل الحقيقة هي أن تؤثر الخَلْق على نفسك بالدنيا والدين»، الجرجاني، **التعريفات**، ص. 88.

(11) يقول ابن عربي: «فهذا حال الفتوة ومقامها، وأصحابها يسمون الفتيان، وهم الذين حازوا مكارم الأخلاق أجمعها، ولا يتمكن لأحد أن يكون حاله مكارم الأخلاق ما لم يعلم المَحالَّ التي يصرفها فيها ويظهر بها»، **الفتوحات**، 1/ 242.

مصالح تخصه هو بعينه، إذ تنصب عنايته أساسا على مكارم الأخلاق التي تنفع ذاته وتُزكّيها من غير أن تنفع غيره ولا بالأحرى أن تزكيه بالضرورة كحفظ البصر عن النظر إلى المحرّمات وحفظ اللسان عن قول الترهات وحفظ السمع عن تلقي فاحش العبارات، وحتى إذا جاز أن ينتفع أو يتزكى بها الغير، فلا يكون ذلك على سبيل القصد الأول؛ لذا، يبقى دائما في أفعال المرء، على صلاحها، شيء من الأثرة.

أما الفتى، فهو من كان الأصل في أفعاله الخُلقية تحصيل مصالح تخص غيره، إذ يهتم أساسا بمكارم الأخلاق التي تنفع غيره وتزكيه، وهي التي اختصت باسم «أخلاق الإيثار»[10]؛ وأشكال الإيثار كثيرة عِددا ومختلفة رتبة، نجد في أدناها ملاحظة الخير في أفعال الغير وفي أعلاها التضحية بالنفس من أجل الغير وفي أوسطها الصبر على أذى الغير والتماس العذر له والعفو عن مساءته ومكافأة الإساءة بالإحسان.

والمطلوب في الفتوة ليس أن يحصّل الفرد الإيثار في هذا الفعل أو ذاك فحسب، بل أن يبلغ النهاية في الإيثار بحسب مقتضى الحال في كل فعل من أفعاله، ذلك لأن لكل ظرف إيثارَه الخاصَّ به، فقد يكون الفتى في شأن فيه إيثار صريح، فيقتضي الظرف المستجد أن يخرج منه إلى شأن آخر، لأنه أدعى للإيثار من سابقه[11]، كما إذا كان الفتى يبذل ماله من أجل تحرير أرضه المباركة، فيدعوه تقلُّب الظرف إلى بذل نفسه من أجلها؛ وعلى هذا، فإن **الفتوة هي الإتيان بالأفعال على مقتضى الإيثار المناسب للمقام**، ولا شيء أبلغ في **تطوير** أخلاق الفرد والارتقاء به إلى مرتبة الفتى من هذا النوع من الإيثار، ذلك لأنه يوجب، لا أن يؤثر الفرد غيره على نفسه فقط، بل أيضا أن يؤثر إيثارا على إيثار سابق، بحيث تكون حقيقة الفتوة هي، في نهاية المطاف، **إيثار الإيثار**.

---

(10) «الفتوة في اصطلاح أهل الحقيقة هي أن تؤثر الخَلْق على نفسك بالدنيا والدين»، الجرجاني، التعريفات، ص. 88.

(11) يقول ابن عربي: «فهذا حال الفتوة ومقامها، وأصحابها يسمون الفتيان، وهم الذين حازوا مكارم الأخلاق أجمعها، ولا يتمكن لأحد أن يكون حاله مكارم الأخلاق ما لم يعلم المَحالَّ التي يصرفها فيها ويظهر بها»، الفتوحات، 1/242.

والجانب الثاني أن وجهة العمل لدى الفتى مخلصة لا مغرضة، بينما هي لدى المرء مغرضة لا مخلصة؛ فالمرء قد يأتي بأفعاله الخلُقية، قضاءً لغرض في نفسه أو طلبا لعِوض من غيره، وحتى إذا كان هذا الغرض أو العِوض موافقا للأحكام والحدود، فلا تكون هذه الموافقة هي القصد الأول؛ لذا، فإنه يبقى دائما في أفعال المرء، على صلاحها، شيء من «الرياء».

أما الفتى، فهو من يأتي بأفعاله الخُلقية، اتباعا للحدود والأوامر وحدها، لا يبالي إن وافقت غرضا خفيا في نفسه أو جاءت بعِوَض مظنون من غيره، بل قد يقوم بها في الأصل قطعا لهذا الغرض ودفعا لذاك العوض، أي يقوم بها على وجه «الإخلاص» فيها.

والمطلوب في الفتوة ليس أن يحصِّل الفرد الإخلاص في هذا الفعل أو ذاك فقط، بل أن يبلغ الغاية في الإخلاص في كل فعلٍ فعلٍ يأتيه، ولا يتمكن من ذلك إلا إذا ترك اعتبار ما جاء به من أفعال كائنة ما كانت، على وجود إخلاصه فيها، حتى لا يصير الإخلاص غرضا له مقصودا لذاته، فينزل منزلة المرائي فيه كما إذا بذلتَ مجهودا في الإتيان بمنقبة ما، ثم رأيتَ أنها تستحق هذا المجهود؛ وعلى هذا، فإن الفتوة هي الإتيان بالأفعال الحسنة مع نسيان حسنها؛ ولا شيء أبلغ في **تدقيق** أخلاق الفرد والارتقاء به إلى رتبة الفتى من هذا النوع من الإخلاص، ذلك لأنه يوجب، لا أن يخلص الفرد في فعله فحسب، بل أيضا أن يخلص في إخلاصه، بحيث تكون حقيقة الفتوة هي، في نهاية المطاف، **إخلاص الإخلاص**.

من هنا يتضح أن الفتى لا يكتفي بأن يكون عاملا، بل يسعى إلى أن يكون عمله **مُؤْثِرا ومخلصا**، بحيث لا يمتاز الفتى عن المرء بكون الإيثار والإخلاص لا ينفكان عن عمله فقط، بل أيضا بكونه يرتقي إلى رتبة يؤثِر فيها على إيثاره ويُخلص فيها في إخلاصه؛ وعلى هذا، فإن **الفتى لا يرضى لنفسه إلا بكمال العمل**[12].

---

(12) لقد أُطلِق على «الإخلاص في الإيثار» اسم «الغيرية»، والحال أن مدلول «الغيرية» يضاد مدلول «الهوية»، إذ الهوية هي حالة كون الشيء هو هو، في حين أن الغيرية هي حالة كون

وإذا عرفتَ أن الفتوة تفضل المروءة من جهة كمال العمل ـ الذي هو اتحاد الإيثار والإخلاص ـ فيها، فاعرِف أن رتبة كمال العمل تُزوِّد الفتى **باتساع في الأخلاق** لا يتسنى في ما عداها من رتب العمل؛ وإذا كان الأمر كذلك، لزم أن تكون رتبة **العمل الكامل** أقدر من سواها على صنع الهوية البشرية بما يجعلها **هوية واسعة**؛ وتوضيح ذلك أن التخلق الذي تتحدد به الهوية يحصُل له من الاتساع على قدر ما يكون للكائن البشري من كمال العمل، وبما أن الفتى يتحلى بأكمل عمل، **فلا بد أن تكون الهوية البشرية التي ينشئها أوسع هوية**.

وبعد أن بينا كيف أن الفتوة تفضل الإنسانية والرجولة والمروءة جميعا وكيف أنها أقدر منها بإطلاق على صنع الهوية البشرية، يبقى علينا أن ننظر كيف أنها تتحقق بامتياز في الحدث العظيم الذي أحيا القلوب وأنهض الشعوب، ألا وهو حدث انتفاضة المسجد الأقصى !

2. النظرة الأخلاقية إلى الهوية البشرية: تطبيقها في المجال العربي

1.2. الطبقات الأربع لمواقف العرب من الانتفاضة:

لقد تبين أن رتبة «الإنسانية» في سُلَّم السلوك البشري ذي المراتب الأربع السالف الذكر تتصف بنقصان التدين، أي **بنقصان التخلق المقتبس من الدين**، لأن الدين يجيب أساسا على السؤال المحدّد للهوية البشرية، وهو: **كيف أكون على خُلق؟** ونحن إذا تأملنا المواقف العربية المختلفة من الانتفاضة، وجدنا أن الفئة من العرب التي تستحق أن تنزل هذه الرتبة الأخلاقية الدنيا هي الفئة التي اختارت أن تسلك طريق **التطبيع** مع العدو الصهيوني وأن تدعو إلى

الشيء غير هو؛ وحينئذ يواجهنا إشكال، وهو: كيف يمكن أن تصنع الفتوة هوية الإنسان والفتوة عبارة عن غيرية كما لو قيل: كيف يمكن أن تصنع اللاهوية الهوية؟ ليس من شك أن الغيرية تعارض الهوية لو أن الباعث عليها كان هو جلب المصالح المادية العاجلة وحدها، لأنها تعرّض الإنسان للاغتراب أو الاستلاب الذي يلقى فيه هلاكه؛ أما الغيرية التي يتحلى بها الفتى، فالباعث عليها هو طلب كمال التخلق، والتخلق لا يمكن أن يضر الهوية البشرية بأي حال من الأحوال، فضلا عن بلوغ درجة الكمال فيه.

ثقافة السلام، مع العلم بأن السلام لا يُعقل إلا في سياق تَمَتُّعِ كل واحد من الطرَفين بحقوقه كاملة، أما في غير هذا السياق، فلا يكون إلا حربا على الذي نقصت حقوقه منهما؛ فهؤلاء المطبِّعون يتنكرون عَلنا للأخلاق ذات الأصل الديني، حيث إنهم اختاروا انتهاج هذا الطريق ولَمّا تتحرر «القدس» من يد المغتصبة من اليهود الصهاينة، غير مكترثين بالدور الأسمى الذي ما فتئ يقوم به هذا الرمز الديني في تخليق البشرية جمعاء منذ الرسول خليل الله إبراهيم عليه السلام؛ فمبلغُ علمهم وعملهم إنما هو الأخلاق المجردة، وهي أخلاق لا تسديد في مقاصدها ولا تأييد في وسائلها، ذلك لأنهم يدَّعون الاستناد في موقفهم هذا إلى مقتضى العقلانية ومقتضى الواقعية؛ والحقُّ أن العقلانية التي يتشدقون بها ليست مطلقا هي الخاصية التي تتحدد بها الهوية البشرية، وإنما تتحدد هذه الهوية بالأخلاقية الجامعة التي تندرج فيها العقلانية متى أريد لها أن تكون على هدى وتأتي بالفائدة، كما أن الواقعية التي يزعمونها تُكذبها أيما تكذيب **الهمة البشرية**، إذ الأصل في الهِمة أنها تُحدث ما لم يكن حادثا وتُغيِّر ما كان ثابتا؛ لهذا، يدخل على هؤلاء المطبِّعة من جهة ادعائهم الباطل من الأوهام والأهواء ما لا يدخل على غيرهم؛ فليس في العقول أفسد من عقلهم، ولا في الهِمّات أحط من همَّتهم، ولا في الهويات أدنس من هويتهم.

وتَبيَّنَ أيضا أن رتبة «الرجولة» في السُلَّم السلوكي تتصف بالقوة مع وجود النقصان فيها؛ ونحن إذا نظرنا في المواقف العربية من الانتفاضة، ظهر لنا أن الفئة من العرب التي تستحق أن تنزل هذه الرتبة الأخلاقية الثانية هي بالذات الفئة التي ارتضت أن تمارس **مقاطعة** العدو الصهيوني؛ فهؤلاء استطاعوا أن يَفكُّوا عنهم طوق الأخلاق المجردة الملتفّ حول أعناق أهل التطبيع ودخلوا في نطاق الأخلاق المسدَّدة[13]، وهي أخلاق يحصُل معها اليقين في فائدة المقاصد التي يختارونها، وذلك لِما يتمتعون به من قوة الإيمان المتمثل في تعظيم الأرض المباركة واستعظامهم لاحتلالها ونشر الفساد فيها؛ لكنهم لم

(13) إذا أردتَ مزيدا من التفصيل للفروق بين «الأخلاق المجرَّدة» و «الأخلاق المسدَّدة» و«الأخلاق المؤيَّدة»، فالتمسه في كتابنا: **سؤال الأخلاق**، وعلى الخصوص في الفصلين: الثاني والثالث.

يدركوا من هذه الأخلاق إلا نصيبا محدودا، حيث إنهم، على صواب مقاطعتهم للعدو، يبقون على عهدهم في التسليم بوجوده؛ فهم ينكرون التعامل مع العدو ولكنهم لا ينكرون واقعه، على ظلم هذا الواقع وفساده، وذلك لبقاء شيء من القلق في همتهم يحول بينهم وبين خرق الضغوط التي تمارَس عليهم للتسليم بهذا الواقع.

وتَبيَّنَ كذلك أن رتبة «المروءة» في السُّلم السلوكي تتصف بالعمل مع وجود النقصان فيه؛ ونحن إذا تأملنا المواقف العربية من الانتفاضة، وجدنا أن الفئة من العرب التي تستحق أن تنزل هذه الرتبة الأخلاقية الثالثة هي الفئة التي قررت أن **ترفض** وجود العدو الصهيوني؛ فهؤلاء الرافضون حصَّلوا تمام الأخلاق المسدَّدة في مقاصدها بفضل دخولهم في العمل المناسب للظرف، إذ لا يبدأ هذا العمل إلا مع حصول المقاومة، والرافضون مقاومون؛ فهم لا يسلِّمون بالأمر الواقع متى ثبت الظلم والفساد فيه، فكيف إذا بلغ هذا الظلم والفساد نهايتهما كما هو الحال في أرض فلسطين التي مزقها العدو أيما تمزيق ودنس مقدساتها أيما تدنيس! كما يدركون أن همة الكائن البشري أعلى من الارتكان إلى الواقع، وأن هذا الارتكان إنما هو خذلان، نظرا لأن الواقع يجوز أن يتغير متى تغيَّر ما بالنفوس من ضعف وخوف وتغيُّر ما بالهمم من تردُّد وتزلزل.

وتَبيَّنَ أخيرا أن رتبة «الفتوة» في السُّلَّم السلوكي تتصف بكمال التدين وكمال القوة وكمال العمل؛ ونحن إذا أمعنا النظر في المواقف العربية من الانتفاضة، أدركنا أن الفئة من العرب التي تستحق أن تنزل هذه الرتبة الأخلاقية العليا هي الفئة التي قررت أن **تنتفض** حتى التحرر، متولّيةً بنفسها مقاومة وجود العدو الصهيوني وممارسة حقها في الجهاد والاستشهاد؛ فقد جمع هؤلاء المنتفضون إلى التسديد في مقاصدهم التأييد في وسائلهم، لذلك استحقوا أن يكونوا أصحاب أخلاق مؤيَّدة، وهي الأخلاق التي يحصل معها اليقين في نفع المقاصد المقررة ونجوع الوسائل المختارة، لأنهم استمدوا هذه المقاصد والوسائل من تمام تغلغلهم في العمل المناسب، وهل من تأييد أكبر من أن تكون أخفُّ الحجارة في أيديهم أقوى من أثقل سلاح في أيدي أعدائهم

كأنها حجارة سجِّيل يرشقون بها أصحاب الفيل!

حاصل القول أن مواقف العرب من العدو الصهيوني تجعلهم طبقات أربع، طبقة الناس وتتكون من أهل التطبيع، وطبقة الرجال وتتكون من أهل المقاطعة، وطبقة ذوي المروءة وتتكون من أهل الرفض، وأخيرا طبقة الفتيان وتتكون من أهل الانتفاضة.

2.2. علاقة الطبقة العربية بالهوية العربية:

تترتب على هذا التصنيف الرباعي لطبقات العرب في مواقفهم من العدو النتائج الست التالية:

أولاها، أن الأسبقية في العلاقة بين الهوية والطبقة لا تعود إلى الهوية، وإنما إلى الطبقة؛ فليست الهوية هي التي تحدد الطبقة، وإنما الطبقة هي التي تحدد الهوية؛ فالهوية العربية ليست هي التي تقرر ما إذا كان هذا الفرد أو ذاك مطبِّعا أو مقاطعا أو رافضا أو منتفِضا، وإنما المطبّع أو المقاطع أو الرافض أو المنتفض هو الذي يقرر ما هي الهوية العربية؛ لذلك، تجد المطبِّعين، مثلا، على شنيع غيهم وفظيع زيغهم، يدَّعون تجديد الهوية العربية بما يضمن لها الاستمرار والازدهار، مستغلين على أسوإ وجه مجال الحريات الواسع الذي انفتح لهم؛ وما درَوا أن هذا التجديد المزعوم لن يمد العرب إلا **بهوية هي أخبث وأوهى وأغرب هوية ممكنة!**

والثانية، أن الهوية ليست واحدة، وإنما تختلف باختلاف الطبقة؛ فالهوية العربية التي يؤسسها الرجل المقاطع ليست هي الهوية التي يؤسسها الإنسان المطبِّع، ولا الهوية التي يؤسسها المرء الرافض هي الهوية التي يؤسسها الرجل المقاطع، ولا الهوية التي يؤسسها الفتى المنتفض هي الهوية التي يؤسسها الرجل الرافض؛ يلزم من هذا أن الهوية العربية ليست مجموعة من الخصائص أو الصفات الثابتة التي نُنْزلها على هذه الطبقة أو تلك أو نحكم بها على سلوك أفرادها، فنحدد قدر عروبتهم، وإنما هي مجموعة من الخصائص التي تتغير بتغير الطبقة، حتى إن ما تراه هذه الطبقة صفة عربية قد لا تراه الأخرى كذلك؛ فالمطبّع مثلا يرى أن السلام صفة تغتني بها الهوية العربية في سياق

النظام العالمي الجديد، لأنه عامل اندماج فيه، بينما يرى المنتفض أن الجهاد صفة تغتني بها هذه الهوية في سياق هذا النظام، لأنه عامل تغيير فيه.

والثالثة، أن الطبقة لا تستحق أن يقال بأنها **صانعة** للهوية، حتى تثبت قدرتها على مزيد التخليق لهذه الهوية، فلا صُنع بغير تخليق، إن إحداثا له إذا لم يوجد أو زيادة فيه إن وُجد؛ أما إذا ظهر في الطبقة ما يدل على أنها تُوقِف هذا التخليق بوجه من الوجوه، فعندئذ يقال بأنها **مجمِّدة** لهذه الهوية، أو ظهر فيها ما يدل على أنها تنقص من هذا التخليق بكيفية أو أخرى، فعندئذ يقال بأنها **مخرِّبة** لهذه الهوية؛ ولما كان أهل المقاطعة لا يبتغون، كما ذكرنا، الارتقاء إلى رتبة التخلق المؤيَّد الذي يجمع بين السداد في المقاصد والإيَاد في الوسائل، بل يقنعون بنصيب محدود من الأخلاق المسدَّدة في مقاصدها، فإنهم يقعون من حيث يشعرون أو لا يشعرون في تجميد الهوية العربية؛ أما أهل التطبيع، فلما كانوا يسعون إلى استبدال التخلق المجرد مكان التخلق المسدد، فقد تعاطوا، بغير استحياء، تخريب الهوية العربية، فيكون أقصى الشر وأكبر الأذى فيهم لا في غيرهم.

والرابعة، أن صنع الهوية العربية لا يمكن أن يبتدئ إلا مع طبقة الرافضين وليس مع ما دونها، ذلك أن المرء الرافض يكون قد تغلغل بعيدا في الأخلاق المسددة، إذ يكون من أهل النهاية فيها، والواحد من أهل النهاية في التسديد هو القادر على أن يزيد في أخلاقية الهوية العربية درجة أو درجات، وليس مَن يكون من أهل البداية في هذا التسديد كما هو شأن الذي اكتفى بقرار المقاطعة؛ ولكن لما كان الرافض لا يتوغل في العمل توغله في إظهار القوة، كان صنعه للهوية العربية محدودا، وعلامة محدوديته أن هذا الرافض يجوز أن يتقهقر إلى رتبة المُقاطع، لأن تخلُّقه من جنس تخلق هذا الأخير، والتقهقر إلى درجة دنيا من نفس الجنس الخُلقي يكون أسرع من التقهقر إلى جنس خُلقي مختلف، إذ يكفي في حصوله نقص قليل أو توقُّف قصير في العمل.

والخامسة، أن صنع الهوية العربية لا يكتمل إلا مع طبقة الفتيان المنتفضين دون غيرها، ذلك أن المنتفض يكون قد تمكن من الأخلاق

المؤيِّدة، وقد ظهر أنه لا يتمكن منها حتى تكون قد اكتملت لديه مقومات ثلاثة:

أولها، «ممارسة الدين»، وبفضل هذه الممارسة المكتملة تصبح عنده القدرة على **تزكية** الهوية العربية، أي تزويدها بأخلاق تنمِّيها، بحيث تنفتح لمزيد الترقي.

والمقوم الثاني، «الظهور بالقوة»، وبفضل هذا الظهور المكتمل تصير عنده القدرة على **ترسيخ** هذه الهوية، أي إقامتها على قواعد مكينة، بحيث تقوى على مقاومة أسباب الانحطاط بها.

والمقوم الثالث، «التحقق بالعمل»، وبفضل هذا التحقق المكتمل تصير عنده القدرة على **توسيع** هذه الهوية، أي بسط أبعادها المختلفة، بحيث تستوعب أكثر العناصر الممكنة؛ فإذن صنع الفتى المنتفض للهوية العربية يجعل منها **هوية زكية وراسخة وواسعة**.

والسادسة، أن الفتوة الصانعة للهوية ليست واحدة، وإنما تختلف باختلاف الزمن، إذ تتجلى في كل زمان بالشكل الذي يناسبه؛ فالفتوة التي تقدر على أن تصنع الهوية العربية في الزمان الحاضر هي فعل **الانتفاض**، والفتيان الذين يستطيعون أن يكونوا نماذج للعرب في هذا الزمان هم **المنتفضون**، ولكن الزمان الذي تكون فيه الفتوة شيئا آخر ويكون فيه الفتيان نماذج آخرين ليس ببعيد، إذ تكون فلسطين فيه قد تحررت من الاحتلال ويكون أهلها قد أنهوا جهادهم ضد عدوهم، فانقلبوا إلى أنفسهم يجاهدونها كما جاهدوا عدوهم، فتكون الفتوة حينئذ هي الانتهاض، ويكون الفتيان هم المنتهضون، **فزمان الانتهاض غير زمان الانتفاض**.

وفي الختام، نلخص ما مضى، فنقول بأن إنزال خطة الإقامة على مفهوم «الفتوة» أفاد، على مستوى التحليل، في بيان الحقائق التالية، وهي:

أ. أن مفهوم «الفتوة» يمتاز على غيره من المفاهيم التي تدخل في حقله الدلالي، وهي «الإنسانية» و«الرجولة» و«المروءة».

ب. أن الهوية البشرية لا تتحدد بالعقلانية التي هي جانب واحد من جوانب الموجود البشري، وإنما بالأخلاقية التي تندمج فيها هذه الجوانب بأجمعها.

ج. أن هذه الأخلاقية ليست رتبة واحدة، وإنما مراتب مختلفة، أدناها رتبة «الإنسانية» التي تكتفي بأخلاق مجردة لا يقين في دوام نفعها وحُسنها، تليها رتبة «الرجولة» التي هي كمال الإنسانية، ثم رتبة «المروءة» التي هي كمال الرجولة، وأعلاها رتبة «الفتوة» التي هي كمال المروءة.

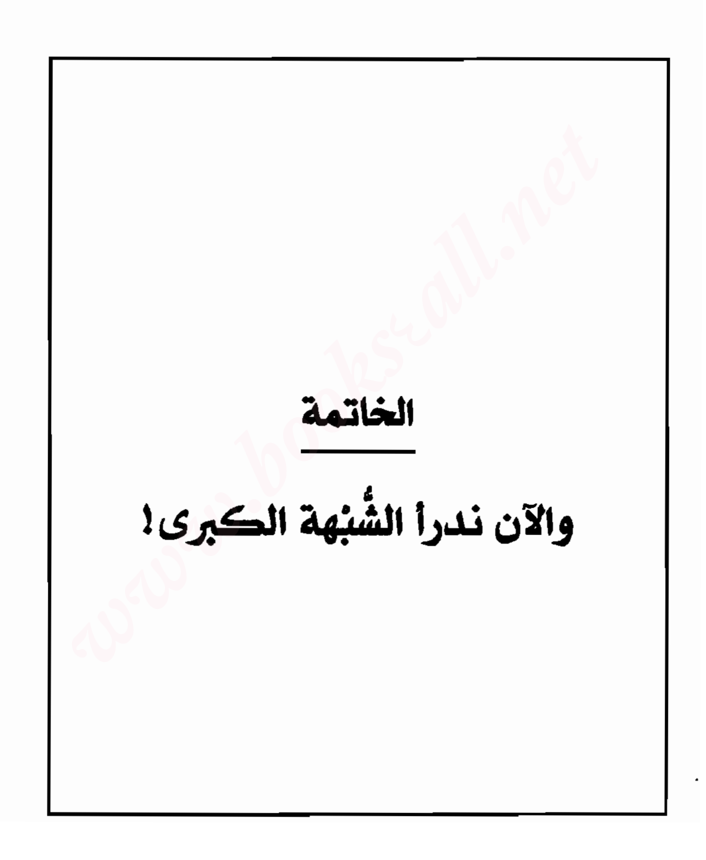
د. أن الفتوة تفضل الإنسانية لكمال التدين فيها وكمالُ التدين ينفع في تزكية الهوية البشرية، كما أنها تفضلُ الرجولةَ لكمال القوة فيها وكمالُ القوة ينفع في ترسيخ هذه الهوية، وأخيرا تفضل المروءةَ لكمال العمل فيها، وكمالُ العمل ينفع في توسيع هذه الهوية؛ وعلى هذا، **فلا أزكى ولا أرسخ ولا أوسع من الهوية التي تكون من صنع الفتوة.**

كما أفادت خطة الإقامة، على مستوى التطبيق، في تقرير الوقائع الآتية:

أ. أن أهل التطبيع من العرب هم ذوو الإنسانية المجردة، وأهل المقاطعة منهم هم ذوو الرجولة المسدَّدة جزئيا، وأهل الرفض هم ذوو المروءة المسددة كليا، وأهل الانتفاضة هم ذوو الفتوة المؤيَّدة.

ب. أن كل طبقة من هذه الطبقات تُكسِب العرب هوية خاصة، فالإنسان المطبِّع ينزل بهويتهم إلى الدرك الأسفل، والرجل المقاطع يُبقيها على ما كانت عليه، لا يُنزلها ولا يرتقي بها، والمرء الرافض يرتقي بها درجةً، والفتى المنتفض يرتقي بها إلى أعلى الدرجات.

ج. أن صنع الهوية العربية لا يكون إلا بالطبقة التي ترتقي بهذه الهوية، فيكون المرء الرافض والفتى المنتفض هما الصانعان حقا للهوية العربية على تفاوت بينهما، إذ لا يبلغ أحد مبلغ الفتى في القدرة على صنعها.



الخاتمة

والآن ندرأ الشُّبهة الكبرى!

ليس قصْدُنا في هذه الخاتمة أن نعود إلى ما تقدم عرضه من أفكار وآراء عن **الحق العربي في التفلسف**، فنذكِّر القارئ بمجمله، ثم نقف عند مختار النتائج التي تحسم الإشكال المطروح أو توسِّع مجال النظر فيه، وإنما قصْدُنا فيها شيء آخر ـ غير هذا الذي درجنا عليه في أكثر تآليفنا السابقة ـ وهو أن نرُدّ على شبهة قد يتوهم بعض القراء المتابعين لإنتاجنا أننا قد وقعنا فيها؛ ذلك أنه لا يبعد أن يوجد فيهم من لا يكاد يفرغ من النظر في الكتاب الذي بين يديه، حتى يظن بنا الظنون ويورد علينا الشبهة التالية، وهي:

*** «لو صح ما تدَّعون من وجوب اعتبار العنصر القومي في وضع الفلسفة العربية، لوجب التخلي عن اعتبار العنصر الإسلامي في هذا الوضع، لأن خصوصية العنصر القومي وعمومية العنصر الإسلامي ضدان لا يجتمعان، وأنتم بادعائكم هذا إنما تدْعون إلى وضع فلسفة عربية غير إسلامية».**

ولـمَّا تعلقت هذه الشبهة بصلة الفكر بالدين، وكان الدين أكثر شيء اعتبارا، فقد سميناها بـ«**شبهة الفكر الفلسفي الكبرى**»؛ وليس هذا مقام بسط الكلام في مسألة «القومية العربية»، عقيدة أو تاريخا، فما قيل فيها ومازال يقال، إيجابا وسلبا، قد يغني عن مزيد الكلام فيها متى كان هذا المزيد يبتغي، إما مناصرتها، أو، على العكس، مخاصمتها، ومتى كان يدور على المقارنة بين طرف «العروبة» وطرف «الإسلام»، بغية الفصل بينهما كما يُفصل بين الضدين أو، على العكس، بغية الجمع بينهما على اعتبار أن أحدهما أصل

والثاني فرع أو على اعتبار أن كلا منهما أصل مستقل، ولكنهما يقبلان التداخل فيما بينهما ويحتاج بعضهما إلى بعض.

لذا، لن نخوض في هذه المسألة الدقيقة إلا بالقدر الذي يلزم في دفع الشبهة المذكورة، وها نحن نورد ردًّا على هذه الشبهة، وأدلتنا في ذلك ثلاثة:

أولها، **الاستعمال القرآني لمفهوم «القومية»**، لقد ذكر القرآن الكريم ألفاظ «القوم» و«الأمة»[1] و«الشعب» و«القبيلة»[2]، واستعملها على وجوهها المتعارف عليها، ولم ينكر قط هذه الوجوه في الاستعمال؛ فلنزدد بيانا لوجوه استخدامه للفظ «القوم»، نحوا ودلالة وتداولا، إذ جاء هذا اللفظ مذكورا فيه في خمسة وثمانين وثلاثمائة موضعا على وجوه مختلفة.

فمن جانب النحو، قد يأتي لفظ «القوم» نكرة أو معرًّفا بأل، وقد يكون مضافا إلى ضمير المتكلم أو ضمير المخاطب أو مضافا إلى الاسم، وقد يسبقه حرف نداء أو يتبعه فعل أو نعت معرًّف أو نكرة؛ أما من جانب الدلالة، فقد يدل القوم على الجماعة الكبيرة التي تشمل كل الأفراد بلا استثناء ـ أي على الأمة[3] ـ أو يدل على جماعة صغيرة داخل الأمة ـ أي الملأ؛ وأما من جانب التداول، فقد تتعامل الأقوام بعضها مع بعض، فتحسن التعامل أو تُسيئه[4]، والغالب أنها تُسيئه أو تتعاقب في تلقي الرسالات، فتقر بها أو تنكرها، والغالب أنها تنكرها؛ وقد يكون القوم موضع محبة الله أو موضع غضبه؛ وقد يُنسب إليهم النبي المرسل[5] أو الحاكم المستبد[6] أو المرأة المحصن[7]؛ وقد

---

(1) «ربنا واجعلنا مسلمين لك ومن ذريتنا أمة مسلمة لك»، الآية 128، سورة **البقرة**.

(2) «يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا، إن أكرمكم عند الله أتقاكم»، الآية 13، سورة **الحجرات**.

(3) ترِد كلمة «الأمة» في مواضع من القرآن الكريم بمعنى «جزء من القوم» كما في الآية التالية: «ومن قوم موسى أمة يهدون بالحق وبه يعدلون، الآية 159، سورة **الأعراف**.

(4) «يا أيها الذين آمنوا لا يسخر قوم من قوم عسى أن يكونوا خيرا منهم»، الآية 11 سورة **الحجرات**.

(5) نحو: «قوم نوح» و«قوم إبراهيم» و«قوم لوط» و«قوم يونس» و«قوم هود» و«قوم صالح» و«قوم موسى».

(6) نحو: «قوم فرعون»

(7) «فأتت به قومها تحمله»، الآية 27، سورة مريم.

يوصفون بنُعوت محمودة أو مذمومة أو يأتون بأفعال حسنة أو قبيحة.

والجدير بالملاحظة بهذا الصدد هو أن أغلب النعوت التي تأتي بعد اسم «القوم»، ولا سيما المعرَّفة منها بأل، تكون صفات مذمومة[8] وأن أغلب الأفعال التي تأتي بعده، ولا سيما الواردة بصيغة المضارع في الجمع الغائب[9]، تكون صفات محمودة، فضلا عن أن عدد هذه الأفعال يزيد عن عدد النعوت بكثير؛ ويجوز أن يُؤوَّل هذا التفاوت بكون مفهوم «القومية» يقترن أساسا في القرآن الحكيم **بالفاعلية** عموما **وبالفاعلية الحسنة** خصوصا، فيلزم اعتبار هذا الاقتران بين «القوم» و«الفعل» في كل توظيف فلسفي لهذا المفهوم؛ وقد قمنا بذلك عندما عرَّفنا هذا المفهوم في الفصل الثاني من هذا الكتاب؛ ونستخلص من هذا العرض الإجمالي لاستعمالات كلمة «القوم» في القرآن المبين، تركيبا ودلالة وتداولا، ملاحظات ثلاث:

أ. **ثبوت الصلة بين القومية والنبوة**؛ لم يُرسَل النبي إلى فرد واحد، وإنما إلى جماعة كثيرة، وليست هذه الجماعة مجرد حشد من الأفراد، وإنما جمعا ينتظم أفراده في علاقات النسب واللغة والعقيدة، فضلا عن المصالح المادية التي يتبادلونها، وهذا الجمع هو الذي يستحق في القرآن الكريم أن يسمى باسم «القوم»؛ فيتبين أن الرسالة لا تكون إلا في قوم، فيصح القول بأن **القومية شرط في وجود النبوة**، فلا نبوة بغير قوم؛ وليس هذا فحسب، بل إن الرسالة تختلف باختلاف الأقوام، إذ لكل قوم معيَّنين رسول يختص بهم[10]، فيصح القول بأن **القومية الخاصة شرط في وجود النبوة الخاصة**، فلا نبوة خاصة بغير قوم خاصين.

ب. **ثبوت الصلة بين القومية والأخوة**؛ لم يكن النبي المرسَل مجرد فرد

---

(8) نحو: «القوم الكافرين»، «القوم الظالمين»، «القوم الضالين»، «القوم الفاسقين»، «القوم المجرمين»، «القوم المفسدين»، «القوم الخاسرون».

(9) نحو: «لقوم يؤمنون»، «لقوم يعلمون»، «لقوم يعقلون»، «لقوم يسمعون»، «لقوم يوقنون»، «لقوم يتفكرون»، «لقوم يفقهون»، «لقوم يذكرون»، «لقوم يشكرون».

(10) «ولكل أمة رسول، فإذا جاء رسولهم قضي بينهم بالقسط، وهم لا يظلمون»، الآية 47، سورة يونس.

منسوب إلى قومه، بل كان ينزل منهم منزلة أخيهم(11)، بحيث تكون النسبة إلى القوم عبارة عن ارتباط برباط الأخوة؛ ولا ينفع أن يقال بأن المراد بعبارة: «أخوهم» أو «أخاهم» في القرآن هو أنه واحد من قومه، لأنا نقول بأن «كونه واحدا من قومه» معناه أنه يشترك معهم في خصائص تميزهم عن غيرهم، وهذا هو بالذات المقصود بالقومية؛ والملاحظ أن أخوة النبي لقومه لا تسقط بإنكارهم لرسالته وبقائهم على سابق ضلالهم وفسادهم، فإذن الأخوة القومية لا تشترط الاشتراك في الدين، فيجوز أن يكون المؤمن أخا لغير المؤمن بموجب النسبة إلى نفس القوم؛ ولا غرو في ذلك، فالانتساب إلى نفس القوم مَثلُه مَثل الانتساب إلى نفس الأب، فكلاهما أخوة في النسب، وهي ليست كالأخوة في الدين.

ج. **ثبوت الصلة بين القومية واللغة؛ لم** يخاطب النبي قومه في نشر دعوته بينهم بلغة لا يملكونها أو لا يفهمونها، وإنما خاطبهم باللغة التي اختصوا بها من دون سواهم، وشاركهم **فيها** بوصفه واحدا منهم وأخا لهم(12)؛ ومن ثَمّ، لا يكفي أن يقال بأن اللسان شرط في تبليغ الرسالة، بل الذي ينبغي أن يقال هو أن **لغة القوم شرط في تبليغ الرسالة إليهم**، أي أنه **لا نبوة بغير لسان خاص**؛ ويترتب على هذا أن قومية النبوة في النص القرآني لا تتعلق بشيء مثل تعلقها باللغة، ذلك أنه لا نبوة بغير أخوة ولا أخوة بغير قوم ولا قوم بغير لغة خاصة، فتكون **اللغة الخاصة هي أوجب عنصر يحدد انتماء النبي إلى قومه**(13)؛ وعلى قدر استثمار الخصائص البيانية لهذه اللغة في تبليغ الرسالة، يكون ظهور النبي بهذا الانتماء القومي، فلما اقترنت قوميته ببيانه، ازدادت بازدياده ونقصت بنقصانه؛ وإذ ذاك، لا عجب أن يظهر النبي محمد

---

(11) «وإلى عاد **أخاهم** هودا، قال يا قوم اعبدوا الله»، الآية 73، سورة **الأعراف**؛ «وإلى ثمود **أخاهم** صالحا، قال يا قوم اعبدوا الله»، الآية 65، سورة **الأعراف**؛ «وإلى مدين **أخاهم** شعيبا، قال يا قوم اعبدوا الله»، الآية 85، سورة **الأعراف**.

(12) «وما أرسلنا من رسول إلا **بلسان قومه** ليبين لهم، فيضل الله من يشاء ويهدي من يشاء، وهو العزيز الحكيم»، الآية 4، سورة **إبراهيم**.

(13) «**فإنما** يسرناه **بلسانك** لعلهم يتذكرون»، الآية 58، سورة **الدخان**؛ و«كذلك أوحينا إليك **قرآنا عربيا** لتنذر به أم القرى ومن حولها وتنذر يوم الجمع لا ريب فيه»، الآية 7، سورة **الشورى**.

ـ عليه الصلاة والسلام ـ على ثبوت كونية رسالته، بهذه القومية أكثر مما ظهر بها سواه من الأنبياء، إذ ليس فوق بيان القرآن بيان، حتى إن الإعجاز البياني الذي جاء به يجعل نصيبه من القومية لا يفوق نصيب إخوانه الأنبياء فحسب، بل يفوق أيضا نصيب إخوانه الذين هم بنو قومه وأهل لسانه.

وحاصل القول في هذا الموضع هو أن القرآن الكريم يعتبر القومية اعتباره للنَّسَب، أي يجعلها صفة **طبيعية** للإنسان: فكما أن الإنسان ينتمي لأبيه، فكذلك ينتمي لقومه، بحيث ليس لياء النسبة في «القومية» أية دلالة على نعرة أو عصبية؛ وكذلك يُسند القرآن القومية إلى اللغة إسناده النسَب إلى الدم، أي يجعلها صفة **مشروطة وموسوطة**: فكما أنه لا نسب بدون دم، فكذلك لا قوم بدون لغة؛ وكما أن واسطة النسب هي الدم، فكذلك واسطة القوم هي اللغة، حتى إن النبوة ترتبط بالقومية من هذه الجهة بأقوى مما ترتبط بها من جهةٍ أخرى، فتكون نبوة محمد عليه السلام أبلغ في القومية من سواها لظهور كمال هذا الارتباط فيها.

كل ذلك يُثبت أن هناك شكلا من أشكال القومية يقر به القرآن الكريم ولا يتعارض أبدا مع دعوته إلى الكونية الدينية[14]، وهو الشكل الضروري الذي يجعل هذه الدعوة تبلغ إلى الناس كافة؛ وتوضيح ذلك أنه لا سبيل إلى تبليغ هذه الدعوة إلا بواسطة اللغة، ولا وجود قطعا للغة واحدة بعينها يتكلمها الناس جميعا، فوجب أن تتعين لغة من اللغات لتقوم بهذا الدور التبليغي ويتولى البشر جميعا تعلمها، فتعلقت الإرادة الإلهية باللسان العربي، لكن هذا اللسان، ما أن حمل هذه الدعوة وتقرر التعبد به وبما حمله، حتى خرج بقوميته إلى أفق الكونية، **فأصبح لسان كل مسلم في كل قوم**، لا فضل فيه للعربي على غير العربي، حتى كأن عروبة اللسان جزء لا يتجزأ من إسلام الإنسان كما أن الآرامية جزء لا يتجزأ من المسيحية والعبرية جزء لا يتجزأ من اليهودية.

---

(14) «إن هو إلا ذكر للعالمين»، الآية 87، سورة ص؛ «وما أرسلناك إلا رحمة للعالمين»، الآية 107، سورة **الأنبياء**؛ «قل يا أيها الناس إني رسول الله إليكم جميعا»، الآية 158، سورة **الأعراف**.

والدليل الثاني، **المعنى التداولي للقومية**: فكما أنه لا كلام بغير مقام ـ يستوي في ذلك كلام الفرد الواحد وكلام الجماعة الكثيرة ـ فكذلك **لا قوم بغير مجال**، فالمجال بالنسبة لوجود القوم كالمقام بالنسبة لكلام القوم؛ وكما أن المقام هو عبارة عن قرائن حالية وقولية تصاحب فعل الكلام، فكذلك المجال عبارة عن مبادئ أصلية وفرعية تصاحب وجود القوم وسلوكهم ـ مبادئ عقدية ولغوية ومعرفية ـ وهو ما اصطلحنا على تسميته في تآليفنا السابقة باسم «المجال التداولي»[15]، فلكل قوم مجالهم التداولي كما أن لكل كلام مقامَه الظرفي، بل إن هذا المقام الظرفي نفسه لا يمكن أن يوجد إلا ضمن المجال التداولي، **فلا مقام بغير مجال**، إذ قرائن الكلام تعتمد جزءا من مبادئ المجال؛ وعلى هذا، فلئن صح أنه لا كلام بغير مقام، فلأَنْ يصح بأنه لا قوم بغير مجال أَوْلى.

وهذا المعنى التداولي للقومية يصبح مُلزِما للطرفين معا: المخاصمين للقومية والمناصرين لها، لأنه شرط في تحقق المخاصمة والمناصرة نفسهما، فالمخاصِم لا بد أن يستند، في المقام الذي يعترض فيه على رأي غيره، إلى مجال مخصوص؛ والمناصر، هو الآخر، لا بد أن يستند، في المقام الذي يدلِّل فيه على رأيه، إلى مجال مخصوص، ولا بد لهذا المجال المخصوص أن يكون هو المجال القومي.

يترتب على هذا أن القول بالقومية العربية لا يزيد عن كونه قولا بوجود مجال تداولي عربي مخصوص كما لغيرهم مجالهم التداولي الخاص بهم: فالعرب يتكلمون لغة القرآن ويتذكرون تاريخهم الإسلامي، ويتناقلون معرفة تداخل فيها العقل والشرع، والنظر والعمل، ويتعاملون وفق أعراف وعادات اجتماعية معينة، ويؤمنون بالله؛ والقلة القليلة التي لا تؤمن ـ مع أنها تستعمل نفس اللغة وتحمل نفس التاريخ، وتملك نفس المعرفة المتداخلة، وتتصرف بنفس العادات ـ فهي كالاستثناء الذي لا تنخرم به القاعدة، بل تتأكد به تأكيدا، فضلا عن أن عدم إيمانها ليس إحداثا من عندها ولا معلَّلا بظروف مجالها،

---

(15) انظر تجديد المنهج في تقويم التراث، ط. 1، ص. 244-272.

وإنما هو تقليد صريح لغيرها، والتقليد عيب فيها، فيكون ضرره عليها أكثر من نفعه لها.

وإذا صح أن هذه الفئة المحدودة ـ مهما تكلفت صرْف مُقوِّم العقيدة من مقومات مجالها العربي ـ لا انفكاك لها عنه لثبوت تداخله معَ المقومات الأخرى ولزومه للسان الذي تستعمله، فلأَن يصح أن فئة المسيحيين من المؤمنين لا تنفك عن هذه المقومات التداولية أجدر، فالمسيحي العربي إسلامي اللغة وإسلامي التاريخ وإسلامي المعرفة، وإسلامي التعامل، شاء أم أبى، أو قل باختصار **إسلامي الثقافة**؛ والقليل الأقل منهم الذي تكلَّف أن يكون غرْبي الثقافة، فلا بد أن يكون متزلزلا في وضعه، مشوشا في فكره، مضطربا في نفسه ما بقي مقيما في مجاله العربي، إلا أن يهاجر ويتغرب ويلحق بقوم غير قومه كما يلحق المولى بوليه والتابع بمتبوعه.

ومع هذا، تبقى هذه الفئة المسيحية أقل ظلما لنفسها ولقومها من فئة المسلمين التي تتصنع، هي الأخرى، أن تكون غرْبِيَّة الثقافة، لأن هذه الثقافة تشكلت في حضن القيم المسيحية، ومعلوم أن القيم الدينية أشرف القيم وأرسخها، فلا يكون المسيحي العربي غريبا عن هذه الثقافة إلا جزئيا، إذ يشاركها هذه القيم الدينية، في حين يكون المسلم العربي غريبا عنها كليا، إذ لا يشاركها هذه القيم ويختص بغيرها؛ فإذا هو أراد أن ينسلخ عن كل مقومات مجاله، لا يستثني منها إلا المقوم العَقَدي، ويستبدل مكانها مقومات المجال الغربي، فإنه لا يأمن أن يأخذ في الانسلاخ ـ من حيث يشعر أو لا يشعر ـ عن المقوم العقدي الإسلامي، ذلك أن مقومات المجال الغربي منطبعة بمذهب الغرب في العقيدة المسيحية ولو زعموا انفصالها عن هذا المذهب، فينفذ إلى عقل هذا المسلم ووجدانه من قيمه وآثاره ما يزحزحه تدريجيا عن عقيدته الإسلامية، وإلا فلا أقل من أن يفسد تصوره لها، فيكون مسلما بالقصد، لا بالفعل.

ومن ثَم، فالذين لهم علاقة قلقة بالمجال التداولي العربي فئات ثلاث، إحداها **فئة غير المؤمنين**، وهم على قسمين: قسم إسلامي الثقافة، وهو يضر نفسه ولا يضر أهل مجاله ما لم يَسْع إلى بث نزعته العلمانية فيهم، وقسم

غرْبي الثقافة، يضر نفسه ويضر أهل مجاله، إذ يصبح الواحد من أفراده في حكم الأجنبي غير المؤمن؛ والفئة الثانية **فئة المسيحيين غربية الثقافة**، لا تضر نفسها وتضر أهل مجالها، إذ يصبح الواحد من أفرادها في حكم الأجنبي المؤمن؛ والفئة الثالثة **فئة المسلمين غربية الثقافة**، تضر نفسها ولا تضر أهل مجالها ما لم تسْع إلى بث نزعتها الغربية فيهم.

ومتى تقرر أن «القومية العربية» لا تعدو كونها هي «التداولية العربية»، وأن هذه التداولية متشبعة بالثقافة الإسلامية إلى حد بعيد، حتى لا انفصال للخاصية العربية عن الخاصية الإسلامية، ظهر أن مسمى «الفلسفة العربية» لا يمكن إلا أن يتداخل مع مسمَّى «الفلسفة الإسلامية»، وأن تزدوج القومية التي تنطوي عليها الأولى بالكونية التي تنطوي عليها الثانية، ولا سِيّما أن نزول الدين الإسلامي باللسان العربي جعل منه لسان كل المسلمين.

والوجه الثالث، **التصنيع الفلسفي للقومية**: لقد تبين من خلال فصول هذا الكتاب[16] أننا عملنا على الارتقاء بمفهوم «القوم» من رتبة التداول الطبيعي إلى رتبة الاشتغال الصناعي، حيث إننا جعلناه يدور على معنيين أساسيين، هما: «القيمة» و«العمل»؛ وحتى نستدل على أن هذين المعنيين ليسا مقحَمَين في مفهوم «القوم» ولا متكلَّفَيْن بشأنه، وإنما هما مقومان ملازمان له ملازمة ضرورية وطبيعية، وضحنا كيف أنهما يرتبطان به ارتباطا لغويا قويا.

فلفظ «القيمة» مشتق من نفس الجذر الذي اشتُق منه لفظ «القوم»، وواضح أنه لا اشتراك في الاشتقاق من غير اشتراك في المعنى بوجه من الوجوه، فيكون وجود أحدهما مشعرا بوجود الثاني، بحيث يصح أن نقول: إنه لا وجود للقوم إلا حيث توجد قيمة ـ أو قيم ـ يتطلع إلى تحقيقها؛ ولما كانت القيم هي بمنزلة العماد الذي يُسنِد بناء القوم، فقد استعملنا كلمة «القوام» للدلالة على هذه الوظيفة التي تنهض بها القيم، إذ يقال: «قوام الشيء» ويراد عماده.

أما مفهوم «العمل»، فهو أحد معاني لفظ «القيام» المشتق من نفس

(16) انظر الفصل الثاني على الخصوص.

الجذر، إذ يقال: «قام للأمر» بمعنى «تولاه» و«قام على الأمر» بمعنى «راقبه» كما يقال: «قام يفعل كذا»، أي «شرع في عمله»، إلا أن مفهوم «القيام» يمتاز عن مفهوم «العمل» من جهة أنه يقترن أساسا بالقيمة، إذ يرجع مدلوله إلى الاشتغال بتحقيق القيمة المطلوبة، فيكون أخص من العمل، فكل قيام عمل وليس كل عمل قياما.

ولم نقف عند هذا الحد، بل جاوزناه إلى بيان تفاصيل هذا العمل المقترن بالقيم والذي يتميز به القوم، إذ وضحنا كيف أنه يتبلور في خطط ثلاث يسلكها القوم لحماية أنفسهم وتثبيت مكانتهم واستئناف عطائهم، وهي التالية: «المقاومة» و«التقويم» و«الإقامة»، وكلها ـ كما ترى ـ مشتقة من نفس المادة التي اشتُق منها لفظ «القوم».

أما المقاومة، فهي عبارة عن إيراد الاعتراضات الضرورية على كل ما يَرِد من أقوام آخرين، ولا يصار إلى قبوله إلا متى قام الدليل على صحته ونفعه؛ وأما التقويم، فهو عبارة عن إسناد ما يقبله القوم أو يضعونه من عندهم إلى القيم التي تُوجِّه العمل في مجالهم التداولي، لئلا تجمد عليه عقولهم وتقنع بالتقليد فيه؛ وأما الإقامة، فهي عبارة عن تعاطي الإنتاج والإبداع بوجه يوفي بخصوصية وضعهم القومي، ويمهِّد الطريق لاستقلالهم الثقافي.

ولما كان همنا في هذا التأليف هو النظر في كيفية خلق فضاء فلسفي عربي مستقل، قمنا بتطبيق هذا الجهاز المفهومي القومي في دفع التحديات الثلاثة التي واجهت الفلسفة العربية، قديما وحديثا، وهي «التغريق» و«التغريب» و«التهويد».

ولا سبيل إلى الاعتراض علينا بأننا ندعو إلى «التعصب لبعض المقومات»، بل إلى «الانطواء ـ أو الانكفاء ـ على الذات»، ذلك أن التعصب والانطواء لا يمكن أبدا أن يصحا بشأن القومية كما وصفناها، حيث إن مُقوِّم «القيمة» من مقوماتها يفتحها على المستقبل، لأنه يتعلق بما ينبغي أن يكون، والتعصب لا يكون إلا في أمر يتعلق بالماضي أو بالحاضر ـ أي بما كان أو ما هو كائن ـ كما أن مُقوِّم «العمل» من هذه المقومات يفتحها على الغير، لأنه

يقتضي الدخول في علاقات، والانطواء لا يكون إلا في أمر قاصر غير متعدٍّ؛ ثم إن ما حددناه من آليات هذا العمل القومي ليس موقوفا على العرب وحدهم، فلكل قوم، أيا كانوا، الحق في أن يقاوموا ما يضرهم ويقوِّموا ما ينفعهم ويُقيموا ما يتفردون به عن غيرهم.

وشتان بين هذه القومية التي وضعنا أصولها وبين ما ورد على المجال التداولي العربي من مفهوم يحمل نفس الاسم، لأن هذا المفهوم الوارد لا يكتفي بالدلالة على النسبة إلى القوم، وإنما يجعل من هذه النسبة عقيدة متفوقة ومن مقوماتها أصولا مقدسة، فتكون أشبه بحمية الجاهلية منها برابطة الأخوة؛ وكان الأحرى أن لا يُكتفَى بصدد هذا المفهوم بلفظ تُفيد صيغتُه مجرد النسبة، وأن يُستعمَل مصطلح آخر يُنبئ بهذه النزعة العقدية الغالية التي باتت تلازمه كأن يقال: «النزعة القومية» أو، بزيادة الألف والنون، «القومانية» أو، بزيادة الواو، «القومَوية».

ولما خلا الاستعمال من هذا المصطلح المطلوب، لجأنا، دفعا للّبس المحتمل، إلى تقييد لفظ «القومية» بوصف **«الحية»**، فسميناها «القومية الحية»، فكان هذا الوصف تنبيها على امتدادها في أفق المستقبل وتعديها إلى نطاق الغير، وتمييزا لها عن النزعة القومية ـ أو «القومانية» ـ التي لا تمتد في المستقبل، فتتغير، ولا تتعدى إلى الغير، فتتوسع.

ولما كانت **القومية الحية** بهذا الوصف، كان لا بد للفلسفة العربية التي تتأسس عليها أن تحتضن من المفهومات والإشكالات والاستدلالات ما ينبغي أن تحتضنه الفلسفة الإسلامية، إذ يتعين عليها أن تأخذ بأمهات القيم ودلالات العمل التي هي بنت المجال التداولي العربي، والحال أن هذا المجال لم تطبعه إلا ثقافة القرآن ولم يصنعه إلا تاريخ الإسلام؛ فشأن القومية الحية، إذن، أن تجعل الفلسفة تحمل من معاني الإسلام بقدر ما تحمل من أسباب العروبة والعكس أيضا صحيح، إذ تجعلها تحمل من أسباب العروبة بقدر ما تحمل من معاني الإسلام.

ومن هنا يتبين أن المقصود من «القومية الحية» هو نقيض المقصود من

«القومانية»، فهذه تتكلف ـ تقليدا للفصل الغربي بين الدنيا والدين ـ فصل العروبة عن الإسلام، مع أن هذا الفصل بات إنجازه مستحيلا، بل بات تصوره غير معقول، لأنه لولا رسالة الإسلام التي خُصَّ بها نبي عربي بلسان عربي، لَمَا كانت ثمة يقظة قومية عربية، بل إن الإسلام تجلى أول ما تجلى بصورة القومية العربية، لا بصورةٍ غيرها؛ ولا ينقص هذا من كونية الإسلام في شيء، لأن الدخول إلى هذه الكونية لا بد أن يكون من باب إحدى القوميات، ولا مدخل قومي أقرب إلى هذه الكونية من القومية العربية، بدليل وقوع الاختيار الإلهي عليها وسرعة انتشار لغتها وقوة الإقبال عليها، حتى صارت لغة العالم بحق.

وهكذا، نكون قد فرغنا من بيان فساد الشبهة الكبرى التي تقول بأن إثباتنا لفضاء فلسفي عربي يلزم عنه إنكارنا لفضاء فلسفي إسلامي؛ فالقومية الخاصة التي بنينا عليها هذا الفضاء الفلسفي يؤيدها النص القرآني، فقد جاء فيه ما معناه أنه **لا رسالة إلا في قوم**، وقوم الرسول محمد ـ عليه الصلاة والسلام ـ هم العرب وليس غيرهم، ثم أنه **لا وحي بغير لسان**، ولسان الإسلام هو اللسان العربي وليس سواه؛ كما يؤيدها وجود المجال التداولي، **فلا قوم بغير مجال**، والأصل في المجال العربي رسالة الإسلام وليس غيرها؛ ويؤيدها أخيرا كونها **تُناقِض القومانية** التي هي الجمود على مقومات عربية مخصوصة زعم بعضهم تجريدها من صبغتها الإسلامية، مع أن هذا التجريد، إن لم يكن أمحل المحالات، فمن دونه خرط القتاد.

المراجع العربية

ابن تيمية، أحمد: [؟]، **كتاب الرد على المنطقيين**، دار المعرفة، بيروت.

ابن سينا، أبو علي: [1970]، **الشفاء، المنطق، 3 - العبارة**، تحقيق محمود الخضيري، دار الكاتب العربي للطباعة والنشر، القاهرة.

ابن عربي، محيي الدين: [؟]، **الفتوحات المكية**، مجلدات أربعة، دار صادر، بيروت.

ابن النديم، أبو الفرج: [1929]، **الفهرست**، المكتبة التجارية الكبرى، القاهرة.

أبو البقاء، أيوب: [1992]، **الكليات**، مؤسسة الرسالة، بيروت.

أومليل، علي: [1992]، **في شرعية الاختلاف**، المجلس القومي للثقافة العربية، الرباط.

التهانوي، محمد علي: [1996]، موسوعة **كشاف اصطلاحات الفنون والعلوم**، تقديم رفيق العجم وتحقيق علي دحروج، جزءان، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

الجرجاني، أبو الحسن: [1971]، **التعريفات**، الدار التونسية للنشر، تونس.

جهامي، جيرار: [1998]، **موسوعة مصطلحات الفلسفة عند العرب**، مكتبة لبنان، ناشرون، بيروت.

الحبابي، محمد عزيز: [1963]، **من الكائن إلى الشخص**، دار المعارف، مصر.

الدسوقي، عمر: [1967]، **الفتوة عند العرب أو أحاديث الفروسية والمثل العليا**، ط. 4، دار نهضة مصر للطبع والنشر، القاهرة

رجب، محمود: [1970]، **الميتافيزيقا عند المعاصرين**، منشآت المعارف، الإسكندرية.

السلَمي، عبد الرحمن: [1977]، **كتاب الفتوة**، تحقيق سليمان آتش، مطبعة جامعة آنقرة.

الشهرزوري، شمس الدين: [1988]، **تاريخ الحكماء**، **نزهة الأرواح وروضة الأفراح**، تحقيق عبد الكريم أبو شريب، جمعية الدعوة الإسلامية العالمية.

الشهرستاني، أبو الفتح : [1975]، **الملل والنحل**، الجزء الثاني، تحقيق محمد سيد كيلاني، ط. 2، دار المعرفة للطباعة والنشر، بيروت.

القفطي، أبو الحسن: [1903]، **تاريخ الحكماء**، تحقيق يوليوس ليبرت، ليبتزغ.

طه عبد الرحمن: [1996]، **تجديد المنهج في تقويم التراث**، ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه عبد الرحمن: [1995]، **فقه الفلسفة**: الجزء الأول، **الفلسفة والترجمة**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه عبد الرحمن: [1999]، **فقه الفلسفة**: الجزء الثاني، **القول الفلسفي**، كتاب **المفهوم والتأثيل**، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه عبد الرحمن: [2000]، **في أصول الحوار وتجديد علم الكلام**، ط. 2، المركز الثقافي العربي، بيروت.

طه عبد الرحمن: [2000]، **حوارات من أجل المستقبل**، منشورات الزمن، مطبعة النجاح الجديدة، الدار البيضاء.

الغزالي، أبو حامد: [1966]، **تهافت الفلاسفة**، تحقيق سليمان دنيا، ط. 4، دار المعارف، مصر.

المراجع الأجنبية

ALMEIDA, I. : [1998], « Sémiotique et textualité philosophique », chapitre n° 112 dans **Le discours philosophique**, Encyclopédie philosophique universelle, Presses universitaires de France, Paris.

ARNODO, T.W. : [1973], The Jargon of Authencity, translated by K. TARNOWSKI and F. WILL, Routledge & Kegan Paul, London.

ARNODO, T.W. : [1984], « Réponse à la question : « Qu'est-ce qui est allemand ? » in **Modèles critiques**, Payot, Paris, 1984, pp. 220-298.

AUROUX, Sylvain : [1998], «Le langage et la philosophie», chapitre n° 1 dans **Le discours philosophique**, Encyclopédie philosophique universelle, Presses universitaires de France, Paris.

AZUELOS, D. : [1987], «Judéité et germanité : l'impossible symbiose?» (Lion Feuchtwanger, Arnold Zweig et Jacob Wassermann), in **Pardès**, n°5, pp. 159-177.

BAUM, G. : [1998], **Le nationalisme : perspectives éthiques et religieuses**, trad. A. BEAUDRY, Edit. Bellarmin, Quebec.

BECK, P. & THOUARD D. (dir.) : [1996], **Popularité de la philosophie**, E.N.S. Editions, Fontenay / Saint-Cloud.

BENSUSSAN G. (dir.): [1997], **La philosophie allemande dans la pensée juive**, Presses universitaires de France.

BOUREL D.& LE RIDER J : [1991], **De Sils-Maria à Jérusalem**, éditions du Cerf, Paris.

CARRILHO, M. M. : [1992], **Rhétoriques de la modernité**, Presses universitaires de France, Paris.

COHEN, H. : [1987], « Germanité et Judeité » in **Pardès**, n°5, pp.7-48.

COPLESTON , F. C. : [1980], **Philosophies and Cultures**, Oxford University Press, Oxford.

COSSUTTA, Frédéric : [1994], « Catégories discursives et analyse du discours philosophique », dans MOIRAND, BONACHE, BEACCO et COLLINOT (eds.) : **Parcours linguistiques de discours spécialisés,** Peter Lang, Berne.

COSSUTTA, Frédéric : [1995], « L'analyse des discours constituants », (en collaboration avec MAINGUENEAU , D.) dans **Langages**, n° 117, Larousse, Paris.

COSSUTTA, Frédéric : [1995], «Pour une analyse du discours philosophique », dans **Langages**, n° 119, Larousse, Paris.

CREPON, Marc : [1998], « L'idée de «philosophie nationale» », chapitre n°17 dans **Le discours philosophique**, Encyclopédie philosophique universelle, Presses universitaires de France, Paris.

CREPON, M. : [1996], **Les géographies de l'esprit**, Bibliothèque philosophique Payot, Paris.

CREPON, M. : [2000], **Le malin génie des langues**, Librairie philosophique, J.Vrin, Paris.

DELACAMPAGNE, C.: [1997], «A French Perspective on Internationalism in Philosophy » in **Metaphilosophy**, vol. 28, No. 4, October 1997, pp. 397-403.

DERRIDA, J. : [1996], **Le monolinguisme de l'autre ou le prothèse de l'origine**, Galilée, Paris.

DERRIDA, J. : [1967], **De la grammatologie**, Editions de Minuit, Paris.

DERRIDA, J. : [1987], **De l'esprit, Heidegger et la question**, éditions Galilée, Paris.

DERRIDA, J. [1989], « Interpretations at war, Kant, le juif, l'Allemand » in **Phenoménologie et politique** : mélanges offerts à Jacques Terminiaux, Paris, Ousia.

DERRIDA, Jacques :[1990], **Du droit à la philosophie**, Editions Galilée, Paris.

DIFFEY, T.J. : [1997], « The Question of Internationalism in Philosophy and Aesthetics », in **Metaphilosophy**, vol. 28, No. 4, October 1997, pp. 314-327.

ERJAVEC, A. : [1997], « Philosophy : National and International » in **Metaphilosophy**, vol. 28, No. 4, October 1997, pp. 329-345.

FICHTE, J.G. : [1981], **Discours à la nation**, Aubier, Paris.

GALAY , Jean-Louis : [1974], « Esquisses pour une théorie figurale du discours », dans **Poétique,** n° 20, pp. 393-415.

GALAY , Jean-Louis : [1977], **Philosophie et invention textuelle**, Editions Klincksieck, Paris.

GELLNER, E. : [1992], **Reason and Culture,** Blackwell, Oxford.

GREISCH, J. (éd.) : [1987], **Le texte comme objet philosophique** , Beauchesne, Paris.

HABERMAS, J. : [1987], « L'idéalisme allemand et ses penseurs juifs » in **Profils philosophiques et politiques**, Gallimard, Paris, pp. 51-86.

HAYOUN, M-R. : [1998], **Les lumières de Cordoue à Berlin**, II, JC Lattès, Saint-Armand-Montrond.

HEIDEGGER, M. : [1963], **Was ist das-die Philosophie** ? Pfullingen.

HUSSERL, E. : [1965], **Phenomenology and the Crisis of Philosophy,** translated by Quentin Lauer, Harper Torch Books/ the Academy Library.

ISER, Wolfgang : [1985], **L'acte de lecture, théorie de l'effet esthétique,** Pierre Margada, éditeur, Liège.

JACQUES, Francis : [1998], «L'ordre du texte», chapitre n° 102 dans **Le discours philosophique**, Encyclopédie philosophique universelle, Presses universitaires de France, Paris.

JOHNSTONE, H.W. : [1959], **Philosophy and Argument**, The Pennsylvania State University Press, Pennsylvania.

KEKES, J. : [1980], **The Nature of Philosophy**, Basil Blackwell, Oxford.

LAHBABI, A.M. : [1954], **De l'être à la personne**, Presses universitaires de France, Paris.

LANG, B. : [1990], The Anatomy of Philosophical Style, Basil Blackwell, Oxford.

LECLERC, G. : [2000], **La mondialisation culturelle**, Presses universitaires de France, Paris.

LEAMAN, O. (edit: :[1998], **The Future of Philosophy, Towards the 21st Century**, Routledge, London.

LOWY, M. : [1988], **Rédemption et utopie**, Presses universitaires de France, Paris.

MAINGUENEAU, D. : [1993], **Le contexte de l'oeuvre littéraire**, Dunod, Paris.

MAINGUENEAU, D. : [1995], « L'énonciation philosophique comme institution discursive », dans **Langages, n° 119**, Larousse, Paris.

MAINGUENEAU, D. : [1998], « Texte philosophique, énonciation et institution », dans **Le discours philosophique**, Encyclopedie philosophique universelle, Presses universitaires de France, Paris.

MALL R. A. : [2000], **Intercultural Philosophy**, Roman and Littelfield Publishers, Lanham, USA.

MATTEI, J-F. (dir.) :[1998], **Encyclopédie philosophique universelle, IV, Le discours philosophique**, Presses universitaires de France, Paris.

NIETZSCHE,F. : [1995], **Humain, trop humain**, Librairie générale fran5aise, Paris.

POULAIN J. et VERMEREN P. (dir.) : [1993], **l'identité philosophique européenne**, éditions l'Harmattan, Paris.

POLIN, R. : [1993], **La création des cultures**, Presses universitaires de France, Paris.

RESCHER, N. : [1985], **The Strife of Systems**, University of Pittsburg Press, Pittsburg.

ROCKMORE, T. : [1997], « Can Philosophy Be International ? » in **Metaphilosophy**, vol. 28, No. 4, October 1997, pp. 304-313.

SARTRE, J.P. : [1943], **l'être et le néant**, Gallimard, Paris.

SERRES, M. : [1995], **Eloge de la philosophie**, éditions Fayard, Paris.

SISCAR, M. : [1998], **JACQUES DERRIDA, Rhétorique et philosophie**, L' Harmattan, Paris.

SKINNER, Q. : [1996], **Reason and Rhetoric in the Philosophy of HOBBES**, Cambridge University Press, Cambridge.

SOURIAU, E. : [1939], **L'instauration philosophique**, Librairie Félix Alcan, Paris.

SOURIAU, E [1982], **L'avenir de la philosophie**, Gallimard, Paris.

SHUSTERMAN, R. : [1997], « Internationalism in Philosophy : Models, Motives and Problems » in **Metaphilosophy**, vol. 28, No. 4, October 1997, pp. 289-301.

VAN HOOK, J. M. : [1997], « African Philosophy and the Universalist Thesis » in **Metaphilosophy**, vol. 28, No. 4, October 1997, pp. 385-395.

WATSON, W. : [1985], **The Architectonics of Meaning**, State University of New York Press.

ZARADER , M. : [1990], **La dette impensée**, éditions du Seuil, Paris.

ZARKA, Y. CH. : [1992], **HOBBES et son vocabulaire**, J. Vrin, Paris.

صدر للمؤلف عن المركز الثقافي العربي الكتب التالية

- تجديد المنهج في تقويم التراث، 1994
- فقه الفلسفة
  1 ـ الفلسفة والترجمة، 1995
  2 ـ القول الفلسفي: كتاب المفهوم والتأثيل، 1999
- العمل الديني وتجديد العقل، 1997
- اللسان والميزان أو التكوثر العقلي، 1998
- في أصول الحوار وتجديد علم الكلام، 2000
- سؤال الأخلاق، مساهمة في النقد الأخلاقي للحداثة الغربية، 2000.

د. طه عبد الرحمن

الحق العربي في الاختلاف الفلسفي

كما أن حق الاختلاف الثقافي حق ثابت لكل أُمم العالم، فكذلك حق الاختلاف الفلسفي ينبغي الإقرار به للجميع؛ وكما أن حق التفلسف، على وجه العموم، حق طبيعي للإنسان لا تخترعه مؤسسة ولا يصنعه قانون، ولا، بالعكس من ذلك، تمنع منه سلطة أو يحرِم منه قرار، فكذلك حق الاختلاف في التفلسف، بشقيه: الداخلي والخارجي، ينبغي أن يكون حقا طبيعيا؛ فمتى أراد القوم أن يتفلسفوا على طريقتهم الخاصة، أمكنهم أن يفعلوا ذلك، لا يبالون إن وافقوا غيرهم أم لم يوافقوه؛ بل إن أدنى تأمل في حقيقة هذا الاختلاف الفلسفي يكشف أنه أول شاهد على ممارسة حق التفلسف، حيث إن هذا الحق لا يقوم إلا مع وجود الحرية كحق طبيعي، وإذا كان الأمر كذلك، وجب أن يكون أجلى مظهر للحرية الفلسفية هو بالذات الاختلاف الفلسفي.

ونحن ـ العرب ـ نريد أن نكون أحرارا في فلسفتنا، وليس من سبيل إلى هذه الحرية إلا بأن نجتهد في إنشاء فلسفة خاصة بنا تختلف عن فلسفة أولئك الذين يسعون بشتى الدعاوى إلى أن يحولوا بيننا وبين ممارستنا لحريتنا الفكرية؛ ولا ريب أن أقرب الطرق التي تُوصّل إلى إبداع هذه الفلسفة هو النظر في هذه الدعاوى نفسها التي يرسلونها إرسالا ويبثونها فينا بثا كما لو كانت حقائق لا يأتيها الباطل من بين يديها ولا من خلفها، ويأتي في مطلع هذه الدعاوى القول بأن الفلسفة معرفة عقلية تشمل الجميع، أفرادا كانوا أو أقواما، أي أن الفلسفة معرفة كونية.

ISBN 9953-68-160-0
9789953681603

المركز الثقافي العربي
ص ب ٥١٥٨/١١٣ بيروت- لبنان
ص.ب 4006 – الدار البيضاء – المغرب